

ACADEMIA ROMÂNĂ
INSTITUTUL DE SOCIOLOGIE

REVISTA ROMÂNĂ DE SOCIOLOGIE

Serie nouă • Anul XXXIV
2023 • Nr. 1–2

DIN SUMAR:

ILIE BĂDESCU, Profesorul nostru

DENIS IORGA, BOGDAN BOCȘE, DIANA OLAR, Cercetarea Sociologică a Inteligenței Artificiale (CSIA). O analiză a literaturii și un cadru conceptual

ELENA NEGREA-BUSUIOC, RALUCA BUTUROIU, DENISA-ADRIANA OPREA, MĂDĂLINA BOȚAN, Discursul instigator la ură în mass-media online din România și impactul acestuia asupra angajamentului civic al oamenilor față de minoritatea romă

CHAPELAN ALEXIS, „Catolici necredincioși”? Memorie identitară și amprenta afectivă a catolicismului în discursul intelectualilor conservatori din Quebec. Cazul Mathieu Bock-Côté

KRISHNA KUMAR, ANGELICA MARINESCU, SWAKATIKA NAYAK, Societate, cultură și mediu înconjurător. Cunoașterea indigenă și practicile triburilor *Dongria*, *Dhuruva* și *Poroja* din districtele Rayagada și Koraput, Statul Odisha, India

COMENTARII

RECENZII ȘI NOTE DE LECTURĂ



EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE

REVISTĂ ACREDITATĂ BID (B⁺) DE CNCS

COLEGIUL DE REDACȚIE

Coordonator de număr: Ilie BĂDESCU, membru corespondent al Academiei Române

Redactor: Dr. Monica MITARCĂ

Redactori coordonatori: Dr. Anca VELICU, Dr. Ozana CUCU-OANCEA, Dr. Adela ȘERBAN,
Dr. Iulian APOSTU, Andreea NICOLAESCU.

Comitet științific: Dr. Sergiu BĂLTĂȚESCU (profesor, Universitatea din Oradea); Dr. Camelia BECIU (Institutul de Sociologie); Dr. Manuela BOATCĂ (profesor, Universitatea Albert-Ludwigs, Freiburg, Germania); Dr. Ștefan BUZĂRNESCU (profesor, Universitatea de Vest, Timișoara); Acad. Dr. Michael CERNEA (Academia Română); Dr. Septimiu CHELCEA (profesor, Universitatea din București); Dr. Christiana CONSTANTOPOULOU (profesor, Universitatea Penteion, Grecia); Dr. Andy FOX (profesor, University of West London, Marea Britanie); Dr. Nicu GAVRILUȚĂ (profesor, Universitatea Alexandru Ioan Cuza din Iași); Dr. Petru ILUȚ (profesor, Universitatea Babes-Bolyai, Cluj-Napoca); Dr. Joseph LIVNI (Boston); Dr. Kadi LUBI (profesor asociat, Tallinna Tervishoiu Korgkool, Estonia); Dr. Martin OSSIKOVSKI (profesor asociat, Universitatea de Economie Națională și Mondială, Sofia, Bulgaria); Dr. Adrian OTOVESCU (conferențiar, Universitatea din Craiova); Dr. Nicolas PELISSIER (profesor, Universitatea Cote d'Azur, Franța); Dr. Lilia RAYCHEVA (profesor, Universitatea St. Kliment Ochridsky din Sofia); Dr. Vasile ȘOIMARU (profesor, Catedra de Sociologie a Academiei de Științe din Republica Moldova); Dr. Silviu TOTILECAN (Institutul de Istorie „George Barițiu”, Cluj-Napoca, Academia Română); Acad. Dr. Cătălin ZAMFIR (Academia Română, Institutul de Cercetare al Calității Vieții).

Culegere și tehnoredactare: Cristiana GHIȚĂ

Redactor: Adriana PETRE

Tehnoredactor: Mariana IONICĂ

Coperta: Mariana MOCANU

Tipărit la Tipografia Editurii Academiei Române

Redacția: INSTITUTUL DE SOCIOLOGIE

Calea 13 Septembrie nr. 13, sector 5

050711, București, România

Tel.: 021 318 81 06; 021 318 81 27;

021 318 81 28/2417; fax: 021 318 24 48

E-mail: revista@insoc.ro

www.revistadesociologie.ro

© 2023, EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE

Calea 13 Septembrie nr. 13, sector 5

050711, București, România

Tel.: 021 318 81 06; 021 318 81 46

Fax: 021 318 24 44

E-mail: periodice@ear.ro

www.ear.ro

REVISTA ROMÂNĂ DE SOCIOLOGIE

Anul XXXIV, nr. 1–2 • 2023

S U M A R

MEDALION

ILIE BĂDESCU, Profesorul nostru	3
---------------------------------------	---

SOCIOLOGIE ȘI TEHNOLOGIE

DENIS IORGA, BOGDAN BOCȘE, DIANA OLAR, Cercetarea Sociologică a Inteligenței Artificiale (CSIA). O analiză a literaturii și un cadru conceptual.....	5
ELENA NEGREA-BUSUIOC, RALUCA BUTUROIU, DENISA-ADRIANA OPREA, MĂDĂLINA BOȚAN, Discursul instigator la ură în mass-media online din România și impactul acestuia asupra angajamentului civic al oamenilor față de minoritatea romă	21

SOCIOLOGIA RELIGIEI ȘI ANTROPOLOGIE

CHAPELAN ALEXIS, „Catolici necredincioși”? Memorie identitară și amprenta afectivă a catolicismului în discursul intelectualilor conservatori din Quebec. Cazul Mathieu Bock-Côté	43
KRISHNA KUMAR, ANGELICA MARINESCU, SWAKATIKA NAYAK, Societate, cultură și mediu înconjurător. Cunoașterea indigenă și practicile triburilor <i>Dongria</i> , <i>Dhuruva</i> și <i>Poroja</i> din districtele Rayagada și Koraput, Statul Odisha, India	61

COMENTARII

LUCIAN CONSTANTIN, John Taylor Gatto și imperativul schimbării în școala americană	83
--	----

„Revista română de sociologie”, serie nouă, anul XXXIV, nr. 1–2, p. 1–110, București, 2023

RECENZII ȘI NOTE DE LECTURĂ

- Satul de sus* (Câteva gânduri prilejuite de lucrarea prof. Ilie Bădescu, *Duhul satului. Civilizația sătească sub amenințare*, Editura Mica Valahie, București, 2022) (Pantelimon Cristinel); *Problemele publice. O perspectivă comunicatională*. (Mălina Ciocea, București: Comunicare.ro, 2022, 174 de pagini) (Elena Negrea-Busuioc) 103

PROFESORUL NOSTRU

ILIE BĂDESCU*

Sunt oameni pe care-i întâlnești și îi ții minte, te bucuri să-i privești în tabloul viu și definitiv al memoriei tale. Dar mai ales, te privesc ei din rama timpului, te îndrumă în cumpătul clipei trecătoare din veacul lor nepieritor. Asemenea oameni au fost punți în viața ta la ceas de cumpănă și zare de lumină, când pâcla sorții se întetea în drumul vieții tale. Așa se așează în mintea și mai ales în emoția mea profesorul nostru Ioan Drăgan. A împlinit 92 de ani și este azi ca ieri și ca-n toată vremea același om tânăr, puternic în fragilitatea zilei, cu forța aceluiași crez și a aceluiași îndemn la dragoste de țară și de adevăr, cu aceeași credință în puterea vocației și a marilor caractere în tot locul și-n orice lucrare. Îl știu urcând din misterioasa și minunata Transilvanie, de unde curge nesecat unul dintre cele trei izvoare ale românității. Îl știu același aici, la Paris ori în alte metropole pe unde l-a purtat povara misiunilor și forța încrederii în destinul României și în rolul științei pe care a slujit-o cu o impresionantă dedicație. În 2007 edita o lucrare monumentală, „Comunicarea. Paradigme și teorii”, de 1388 de pagini, o adevărată enciclopedie a unuia dintre domeniile vechi și noi totodată, pe cât de veche și de nouă este relația omului cu Dumnezeu. În 1996, când cei mulți se precipitau spre scaune și mărimi, amăgiți de aburii unei dimineți înșelătoare, în vreme ce alții coborau în zone de umbră ferindu-se de valul ceva mai domolit al celui revoluționarism stupid și fals, profesorul Ioan Drăgan a redescoperit acel filon mucenicesc al ardeleanului de peste veac și a ales să redacteze, cu liniște de schimnic, prima formă a acestei adevărate geografii mondiale a teoriilor despre comunicare. Lucrarea de atunci, editată în 1996, o anunța pe cea din 2007. Trăsăturile acestea ale omului și profesorului exemplar sunt adevărate de maniera în care și-a scris această operă de profil monumental, într-un limbaj accesibil oricui, deși problemele sunt de o încordată specialitate, adoptând un mod de adresare care se întâlnește doar în marile amfiteatre ale universităților, cum remarcă una dintre ucenicele sale, ea însăși sociolog de excepție. Nimeni n-a mai scris atât de amplu și de comprehensiv ca profesorul Ioan Drăgan, nu despre un

* Ph.D, m.c.AR, Institute of Sociology, Romanian Academy, e-mail: iliebadescu@gmail.com.



domeniu, ci despre un tip de lume pe care se reazemă toate alcătuirile rânduinelor omenești și anume, lumea comunicării. Totul este comunicare. „La început era Cuvântul” ne spune Apostolul lui Iisus Domnul și Mântuitorul omului. „Și cuvântul era la Dumnezeu și Dumnezeu era Cuvântul” (Ioan: 1.1). Aici este izvorul și rădăcina seducției unei mari vocații care străbate viața profesorului nostru ca un fior divin care nu l-a părăsit niciodată, nici ieri, nici azi, nici mâine, căci cartea sa este vie. Este, o spunem din nou, împreună cu ucenica sa, „o încercare enciclopedică de a cuprinde ceea ce este prin natură de necuprins – universul fără margini, în adâncime, în diversitate, în extensie, al comunicării”. În cele 12 părți ale sale, această adevărată enciclopedie cuprinde cam tot ceea ce face parte din tabloul „lumii care comunică”, în care pulsează cu viul ei comunicarea, în toate formele și la toate nivelurile sale, cu toate mijloacele sale, de la cel dăruit de Dumnezeu, cuvântul însuși, la cele create de Dumnezeu pentru om ori împreună cu omul și până la cele create de om și îngăduite de Dumnezeu prin darurile minții creatoare și ale libertății. Această veritabilă enciclopedie face parte din categoria acelor zidiri pe care le cunoaștem din lucrarea memoratoare a voievozilor care alegeau să însemneze triumful faptei apărătoare și jertfelnice prin așezarea unor locuri de închinare și memorare, de la mănăstiri, la ciopliturile în piatră ale crucilor de jurământ, de pomenire sau de hotar, ori la minunatele troițe, adevărate biserici în miniatură, cum au fost ele denumite. Omul Ioan Drăgan a fost și a rămas profesorul nostru și nu-i putem oferi alta în dar de nemăsurată recunoștință decât dragostea noastră în care punem multă, nețârmurită prețuire, și o lacrimă de dor, mai puternică decât orice putere și mai dăinuitoare decât orice durată. Să ne trăiți întru mulți ani, multă sănătate și putere, Domnule Profesor Ioan Drăgan!

SOCIOLOGICAL ARTIFICIAL INTELLIGENCE RESEARCH (SAIR).
A REVIEW AND CONCEPTUAL FRAMEWORK

DENIS IORGA*
BOGDAN BOCȘE**
DIANA OLAR***1

ABSTRACT

The phrase “Artificial Intelligence (AI)” appears more and more often in discussions about technology and society. Consequently, the sociological community needs a conceptual framework to study the phenomenon and its symbols. Although there are academic efforts in this sense, they tend to accentuate the scientific fragmentation that emerged due to the interpretative flexibility of AI and the lack of an accessible interdisciplinary language. The current work advances a conceptual framework for a sociological AI research by disentangling the interpretative flexibility of this technology, defining it, and reviewing existing sociological approaches on the subject. The framework was developed from a pragmatic point of view in which the aims of easing scientific progress monitoring and orientation of new researchers in the field of Sociological Artificial Intelligence Research (SAIR) guided the process.

Keywords: sociology, Artificial Intelligence, AI, conceptual framework, SAIR.

INTRODUCTION

Digital technologies offer a large number of benefits, for instance, faster communication, access to new opportunities, and more efficient ways to control the

* Interdisciplinary School of Doctoral Studies, University of Bucharest, e-mail: denis.iorga@drd.unibuc.ro.

** Knosis.AI, e-mail: bogdan@knosis.ai; DeepVISS.ORG, e-mail: bogdan@deepviss.org.

*** Interdisciplinary School of Doctoral Studies, University of Bucharest, e-mail: diana.a.olar@gmail.com.

¹ As the main author of this article, Denis Iorga was responsible for designing and writing the manuscript using input from all authors. Both the secondary authors provided critical feedback and helped shape the manuscript. Bogdan Bocșe provided the main conceptual ideas discussed in the conclusion and discussion section and critically reviewed the manuscript; Diana Olar performed part of the literature review concerning sociological approaches to AI, contributed to the development of the framework, and critically reviewed the manuscript.



environment. However, they also pose challenges related to ethics, privacy, power asymmetries, and inequalities, to name but a few. As a response to the diffusion of digital technologies across the social sphere, sociology adapted itself by trying to use the affordances brought forth by these tools and to understand their relationship with society.

The use of digital technologies in the sociological research practice led to new and better ways of gathering and analyzing data, building research networks, and instructing students (Lupton, 2014). Likewise, attempts to examine the relationship between digital technologies and society have led to a new understanding of the social order, as well as of current and future possibilities, risks, and challenges posed by these tools. The most illustrative example is provided by Zuboff (2019) who described the development and consequences on human freedom of a “surveillance capitalism” built on recent technological advancements (e.g., new types of sensors, social networks, predictive algorithms).

Nonetheless, the integration of some digital technologies into the sociological research practice can present challenges, given their interpretative flexibility (Pinch and Bijker, 1984): under the same technology definition, one finds different and often divergent meanings and designs. An illustrative example in this sense is *Artificial Intelligence (AI)*: different sociological research groups may have a different interpretation of what constitutes AI. These inconsistent interpretations of AI can lead to problems such as overestimation and underestimation of the impact of AI on society, overlooking potential risks and possibilities, naively investing resources in analyzing artifacts that are falsely labelled as AI, and providing conflicting recommendations to policymakers.

In other words, the interpretative flexibility of AI induces scientific fragmentation with respect to its integration into the research practice: having multiple definitions of AI can lead to a lack of clarity and consistency in defining and understanding both the problem spaces and collaboration opportunities related to AI, making it difficult for researchers to communicate and work across disciplinary boundaries and for readers to understand and evaluate research findings. In turn, scientific fragmentation hinders scientific progress (Baliatti et al., 2015). This is particularly evident in the case of new researchers interested in the sociological investigation of AI.

Faced with an elusive subject matter, new researchers to the field of *Sociological Artificial Intelligence Research (SAIR)* often spend considerable time and resources in making sense of AI before producing added-value research. The difficulty for new researchers in navigating the SAIR literature was already signaled by Liu (2021). Moreover, the interpretative flexibility of AI makes communication of new researchers with peers from other scientific communities strenuous. Even more, the interpretative flexibility of AI hinders scientific progress monitoring due to the numerous definitions associated with this technology. In an attempt to address these challenges, *the current work focuses on developing a*

conceptual framework for AI research in sociology, anchored in a narrative literature review.

The conceptual framework advanced in the current work aims to ease the orientation of new researchers interested in sociologically researching AI, provide a reference point in scientific cross-community communication, and also lessen the effort required for scientific progress monitoring on the topic. Its purpose is to act as a heuristic for new sociological researchers interested to navigate and contribute to the SAIR field. As such, the first section deals with disentangling the meaning of AI. It does so by distinguishing between intelligent machines and AI as the computer instructions driving their behavior. The subsequent section delineates the current sociological perspectives on AI, which encompass two distinct approaches: one that regards AI as a topic of investigation and another that perceives AI as a research instrument. Finally, the third section advances a novel conceptual framework for SAIR. The framework was developed through the integration of the findings presented in the initial and subsequent sections of this work, in addition to the authors' accumulated expertise gained from diverse AI endeavors.

1. AI AS COMPUTER INSTRUCTIONS

AI was originally defined by John McCarthy, in 1955, as the “science and engineering of making machines intelligent” (Manning, 2020). However, AI is often equated with the intelligent machines themselves in the public imagination (Cave et al., 2020), rather than with the science and engineering behind them. In turn, this entanglement opens room for the constellation of myths and metaphors surrounding intelligent machines, often amplified through science fiction media (Hermann, 2021), to obscure the economic, social, and power relationships involved in the making of AI². Therefore, the current section will attempt to distinguish between intelligent machines (*e.g.*, robots, chat-bots, self-driving cars) as an embodiment of AI and AI as a set of computer instructions.

A definition of intelligent machines is first required to distinguish between intelligent machines and AI. However, Woolgar (1985) asserted the difficulty of this task due to the elusiveness of the term “intelligence”. For this purpose, the following paragraphs will review a series of existing attempts to define what makes a machine intelligent. Afterward, the distinction between AI as a set of computer instructions and intelligent machines will be expanded.

Squibb (1973) argued that, from a sociological point of view, intelligence is an abstraction made from *patterns of behavior that are socially accepted as being*

² Plato's cave allegory is here illustrative for supporting the argument: the shadows (in this case intelligent machines) are mistaken for the fire (in this case the set of computer instructions defined as AI) and the source of the shadows (the network of humans and non-humans responsible for their implementation).

intelligent. As such, the question of “what makes a machine intelligent?” should be replaced with that of “how we tell a machine is intelligent?” In line with this view, further sociological efforts to define intelligent machines attempted to answer the latter question by focusing on the ability of such devices to perform in social settings in a manner accepted as being intelligent.

The sociological approach to defining intelligent machines draws attention to their capability of performing social roles (Schwartz, 1989). However, it can be argued that attention should be placed on the way the social role is performed rather than simply on whether a machine performs a social role or not. For example, both an android that closes a door and Latour’s hinge-pin (Johnson, 1988) perform a similar social role: they assist humans in closing a door. Yet, an android closing the door is more connected to the notion of “intelligent machines” than a hinge-pin due to its way of performing the respective social role.

The focus on the social performance that allows machines to be regarded as intelligent was also taken by Alan Turing when he dismissed the question of “Can machines think?” (Turing, 2009). He then proceeded to work on the epistemology of defining intelligent machines by arguing that we say a machine is intelligent if we can’t differentiate it from a human in a conversation. That is, an intelligent machine is a machine capable of *successfully performing the social role of a human conversation partner*.

Another attempt to define the behavioral characteristics that make a machine intelligent was provided by Russell and Norvig (2020). The authors used the bounded rationality of humans as their reference point. They argued that for a machine to be considered intelligent, it has to either *think humanly*, *think rationally*, *act humanly*, or *act rationally*.

Both examples illustrate anthropocentric attempts to define the patterns of behaviors that a machine has to display for it to be generally accepted as intelligent. Other efforts provide a more species-neutral approach. For example, Coelho Mollo (2022) argued that a machine can be regarded as intelligent if it *can perform appropriate aimed behavior (goal-directed) in different contexts (general) and under changing circumstances (flexible), by taking into account previous interactions with the world (adaptive)*. However, this approach re-opens a discussion that took place at the turn of the 21st century regarding the question of whether a pocket calculator can be regarded as an intelligent machine (Hauser and Rapaport, 2005).

Following the discussion of Hauser and Rapaport (2005) and the species-neutral approach presented by Coelho Mollo (2022), a pocket calculator can solve mathematical problems (goal-directed) in various types of changing environments (flexible and general) by computing numbers previously inserted by a human (adaptive). This leads to the counter-intuitive conclusion that a pocket calculator is an intelligent machine. In this regard, the scholarly literature proposes at least two alternative approaches that avert this inference.

The first solution refers to adopting a libertarian approach in describing intelligence. As the argument between Hauser (1993) and Rapaport (1993) goes, there is a minimum and a maximum of intelligence, with humans being placed near the maximum through their *sensory-perceptual* (e.g.: hearing, seeing, identifying), *cognitive* (e.g.: calculating, knowing, believing), and *conative behaviors* (e.g.: needing, wanting, seeking) (Hauser and Rapaport, 2005). As a pocket calculator partly displays the patterns of behaviors accepted as intelligent it can therefore be regarded as being minimally intelligent.

The second solution is to use a conservative approach to defining intelligence. Here, Coelho Mollo (2022) argued for a set of empirical standards, *a threshold in terms of goal-directedness, generalizability, flexibility, and adaptivity of behaviors*. Despite no mention of specific empirical standards, the author suggested it as a way to distinguish between entities capable of performing computational processes (a pocket calculator, for example), entities capable of self-organization and self-maintenance (plants, bacteria, fungi), and entities capable of our common-sense understanding of intelligent behaviors (animals, humans, and machines that mimic animal and human behaviors).

Based on the perspectives presented above, intelligent machines seem to represent any ensemble of non-natural objects that can perform one or more of the behaviors below:

- Successfully perform the social role of a conversation partner.
- Think or / and act humanly or /and rationally.
- Display enough sensory-perceptual (see), cognitive (calculate), and/or conative (want) behaviors to be regarded as intelligent by humans.
- Display enough goal-directed, context-agnostic, change-responsive, and past-related adaptable behaviors, above a yet-to-be-defined empirical threshold.

Notwithstanding the definition chosen for intelligent machines, a distinction between intelligent machines and AI can be made. AI refers to the intelligence of intelligent machines, rather than to the intelligent machines themselves. In other words, current intelligent machines (e.g., self-driving cars, chatbots, robots) are able to manifest one or more of the behaviors listed above due to AI. Yet, if AI refers to the intelligence of intelligent machines, what exactly is AI?

As presented at the beginning of this section, the founder of the field, John McCarthy, defines AI as an application of science and engineering. For a better understanding, The European Commission's AI Act refers to this application of science and engineering in terms of software built through a set of *specific techniques* and capable of generating content, decisions, predictions, and recommendations that influence the environment (Council of the European Union, 2021).

Furthermore, Annex I of the AI Act provides an updatable list of techniques specific to software defined as AI: “(a) Machine learning approaches, including

supervised, unsupervised and reinforcement learning, using a wide variety of methods including deep learning, **(b)** Logic – and knowledge-based approaches, including knowledge representation, inductive (logic) programming, knowledge bases, inference, and deductive engines, (symbolic) reasoning and expert systems; and **(c)** Statistical approaches, Bayesian estimation, search and optimization methods” (Council of the European Union, 2021).

Citing Marcus Tomalin, Cave *et al.* (2020) argued that the commonality of these techniques lies in the automation of functions of the human brain. A less anthropomorphizing and accurate description (considering advancements in swarm intelligence, for example) would assert that the commonality lies in the automation of the function of biological systems. Nonetheless, the founder of the term “AI” seems to suggest that the set of techniques involved in the development of AI does not have to be confined to methods that are observable in biological systems (McCarthy, n.d).

Based on the arguments presented so far, AI refers to a *specific set of computer instructions* (or techniques) capable of generating content, decisions, predictions, and recommendations that influence the environment. Adopting this approach in order to define AI has two main advantages. Firstly, it manages to steer the attention away from anthropomorphisation, fetishism, and yet-to-be-defined thresholds and spectrums of intelligence, toward a discussion concerning the development, use, and consequences of these instructions. Secondly, it enhances the capability of explaining AI, as compared to other more nuanced and extended definitions.

However, it is important to notice that this approach to defining AI also has a major drawback. For example, can the computer instructions of a proximity sensor-based door closer be regarded as AI? After all, these instructions are implemented using a logic-based technique: if the sensor detects movement, it decides to open the door. To address this challenge, a possible refinement of the definition would refer to acknowledging AI as a *source of promises of computation*.

Unlike the promises of computation made by an AI system, the promises of computation made by a proximity sensor door-closer tend to realize as expected, or, in Ellul’s (1990) terms, with a low degree of unpredictability. That is, the computational promises made by AI distinguish themselves in terms of output *volatility*. The promises of computation made by AI, as compared to other computer instructions, are subject to faster and more unpredictable change. This approach is in line with the libertarian approach in defining intelligent machines by appealing to a difference of degree to distinguish between AI and other computer instructions. Nonetheless, this approach has the benefit of a more established and grounded empirical tradition in measuring unpredictability, compared to the measurement of intelligence.

Another possible approach to distinguish AI from other computer instructions refers to acknowledging that both are responsible for turning *extelligence*³ (here defined as interpretable and relevant ex-corpore knowledge) into *intelligence* (here defined as interpretable and relevant in-corpore knowledge). In this sense, AI differs from other computer instructions in terms of the *extelligence space* they use. This view follows the conservative approach in defining intelligent machines by allowing for a difference of type to be established between AI and other computer instructions.

As regards the characteristics of the extelligence space, the concept of “the network” here becomes relevant to illustrate the difference of type between AI and other computer instructions. More precisely, aspects related to the topology of the human and non-human network responsible for the production of the extelligence used by a set of computer instructions represent good candidates to decide whether it is AI or not. However, this aspect is yet to be explored. Until then, characterizing AI as a specific set of computer instructions facilitates the disassociation of intelligent machines from the overarching notion of “AI”.

2. SOCIOLOGICAL AI RESEARCH (SAIR)

The current section focuses on existing academic efforts that aimed to conceptualize SAIR. The purpose of this section is to highlight the existence of two complementary approaches described by Mlynář *et al.* (2018): the humanist approach (*that treats AI as an object of study*) and the computationalist approach (*that treats AI as a tool for research*). As it will be presented in the following lines, both approaches seem to focus on one or more of the following three objects of study: inner workings, applications, or / and narratives.

Liu (2021), for example, showed that approaches for sociologically researching AI as an object of study can be grouped into three analytical perspectives. The “scientific AI” perspective focuses on AI as a scientific field and looks at the social context in which AI is researched and developed. The “technical AI” perspective focuses on AI as a meta-technology and seeks to understand the social ramifications of specific AI applications and technologies. The “cultural AI” perspective focuses on AI as a phenomenon with consequences on the social, economic, and cultural environment.

Another view was presented by Sartori and Theodorou (2022) who identified two main directions for the study of AI as a sociological object of study. Unlike the work of Liu (2021), which used different understandings of AI to define possible research approaches, Sartori and Theodorou (2022) focused on the purpose of AI research. As such, they identified approaches that seek to enhance human control

³ The term “extelligence” was adapted from Stewart and Cohen (1997).

over AI and approaches that seek to understand narratives used to socially construct AI.

An earlier work developed by Bailey and Barley (2020) pointed toward two main approaches when researching AI as a sociological object of study. The first approach focuses on how AI is designed. The second approach focuses on how AI is used. However, the authors argued that both these approaches tend to ignore issues of social institutions, power, and ideology. Thus, they suggested the existence of a third approach that considers the aforementioned issues.

Joyce *et al.* (2021) outlined a research agenda for the sociology of AI by stressing the important role of concepts such as inequalities and structural change. In their view, there are two potential approaches for sociologists concerning AI as an object of study. The first approach is to focus on analyzing the politics of data, algorithms, and code. The second approach is to focus on how AI is socially shaped in practice.

Approaches that take AI as a tool for research look at AI from a pragmatic point of view and equate it with certain computational techniques that sociologists can use to enhance their research practice. For example, Carley (1996) discussed different approaches within sociology that use AI as a tool for research. The author argued that AI can be understood as a tool for text analysis, a tool for network analysis, and a tool for theory development and evaluation.

A more recent perspective on using AI as a tool of research focused on the applications of machine learning in sociology (Molina and Garip, 2019). The authors distinguished between the applications of unsupervised and supervised machine learning algorithms. They argued that AI can be used for policy prediction, causal inference, data augmentation, phenomena measurement, population heterogeneity characterization, and model checking.

Chen *et al.* (2021) focused on how social sciences can harness the predictive power of machine learning algorithms. The authors argued that AI can be used to find latent indicators, augment data, generate theoretical hypotheses, and make causal inferences. Additionally, the authors emphasized the potential of AI to be used for interventional research aimed at helping disadvantaged social groups and improving social governance in various fields such as criminology, health, and international politics⁴.

Yet another approach was described by Briscoe (2022) at a conference regarding the emergence of automated social sciences. The host of the conference illustrated how AI can facilitate and improve: the collection of relevant literature

⁴ Here, it should be noted that the use-case presented by the authors for AI as an interventional research tool (classifying disadvantaged social groups in order to provide targeted social assistance) seems to be developed on a utilitarian moral compass, which, in conjunction with the limitations of AI, carries the risk of sacrificing the individual in favor of the collective. While the potential of AI to help disadvantaged groups exist, our view is that its implementation should be made based on a Kantian moral compass.

through natural language analysis and bibliometrics, study design (through identifying scientific gaps, running meta-analysis, creating nomological networks, and summarizing related studies), as well as measuring scientific integrity and validating scientific claims.

Two observations can be made based on the review of existing approaches in SAIR. First, none of the authors illustrate the use of existing AI applications to enhance other laboratory and academic tasks beyond data analysis (for instance, writing or teaching), despite the increasing adoption of such tools by academics. Second, regardless of the approach, each of the presented authors tends to define AI as either a computer technique, an application, or a concept. As will be presented in the following section, this allows for the development of a conceptual framework for SAIR that is compatible with both the computationalist view and the humanist view.

3. A CONCEPTUAL FRAMEWORK FOR SAIR

The review presented in the previous section suggested the existence of three objects of inquiry in SAIR. Based on this inference, the current section will attempt to advance a novel conceptual framework for SAIR that considers AI as an object of research and as a tool for research. The aim of the framework is to act as a heuristic for sociological researchers interested to navigate and contribute to the SAIR.

The first object of study in SAIR refers to *AI inner workings*. Approaching AI inner workings as an object of study means examining the design and implementation of the specific set of computer instructions defined as AI. Following the work of Woolgar (1985), this can be translated into a sociology of AI researchers.

AI inner workings also represent a central object of study for sociologists that seek to use AI as a tool for research. However, this approach can be translated into a form of applied statistics and computer programming, rather than a sociology of AI researchers. Sociologists that are interested in using AI study its inner workings in order to apply them for different research purposes (*e.g.*: data analysis). Sociologists interested in taking AI as an object of research study its inner workings to understand its social construction.

The second object of study refers to *AI applications*. Taking AI applications as an object of study means analyzing the behavior of hardware and software apparatuses powered by the specific set of computer instructions defined as AI. In other words, researching AI applications refers to studying how intelligent machines interact with the social world. The aim of this inquiry can range from identifying implementation challenges to understanding the impact of AI applications on social groups.

Sociologists interested in using AI as a tool for research can also study the behavior of AI applications to identify opportunities for enhancing the research

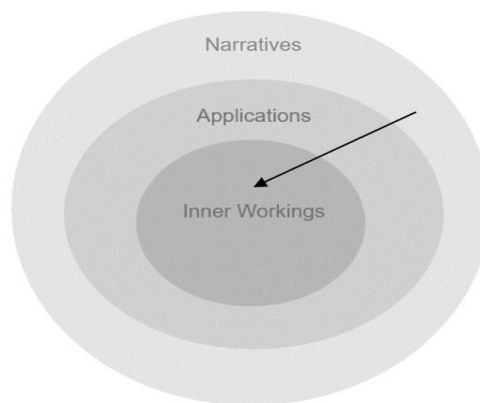
practice. For example, a sociologist may focus on understanding how AI-powered text analysis software can be used, in order to apply it for data analysis. In this case, the difference between using AI applications and AI inner workings lies in the degree of technical knowledge required to obtain the desired result. In other words, using AI applications as a tool for research requires a “black box” understanding, as opposed to the “white box” understanding required for using AI inner workings.

The third object of study refers to what Cave *et al.* (2020) defined as *AI narratives*. Studying AI narratives means investigating stories circulated through various media regarding AI applications and inner workings. While both the study of AI inner workings and AI applications involves working with such stories, studying AI narratives does not acknowledge a single definition of AI and seeks to understand the rules of discourse production. Alternatively, those that seek to use AI as a tool for research can use AI narratives to identify appropriate AI applications and inner workings for their purpose.

Figure 1 illustrates the relationships between AI inner workings, AI applications, and AI narratives. The illustration suggests, through the black arrow, that identifying AI in practice can be achieved by starting with AI narratives. AI narratives can be used as rhetorical devices to identify claims of AI applications and AI inner workings. It is important to notice that the inquiry can focus specifically on AI narratives, with no requirement to investigate the artifacts on which the narratives were built. When this is not the case, AI applications and inner workings can be identified through AI narratives and be approached as tools for research or/and as objects of research.

Figure 1

Three objects of study when researching AI.



With a working definition of AI (Section 1) and clearly defined objects of study at hand (AI narratives, AI applications, and AI inner workings), this section

now introduces a conceptual framework for SAIR. The development of the conceptual framework presented in *Figure 2* was conducted from a pragmatic philosophical standpoint (Creswell, 2009) in which the goals of the framework guided the process, namely effortless orientation for new researchers to the field and scientific progress monitoring. Thus, the reader should remember that the framework aims to guide new researchers interested in studying AI from a sociological point of view, and also allow the classification of existing and future sociological research regarding AI.

Figure 2

Conceptual framework for Sociological Artificial Intelligence Research (SAIR).

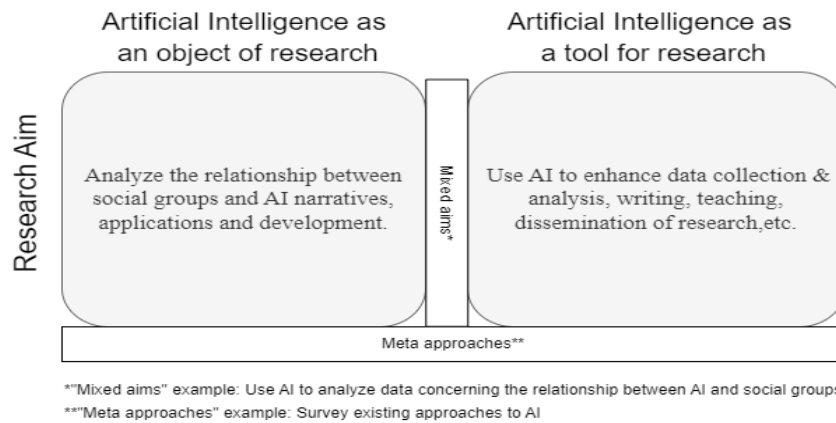


Figure 2 distinguishes between the “AI as an object of research” and the “AI as a tool for research” perspectives. Moreover, it distinguishes between different research aims. Meta approaches and mixed aims were included as categories. The latter two categories account for studies such as those that, for example, use AI to study the relationship between AI and social groups (mixed aims that merge the two perspectives), and studies such as the present one (meta approaches).

The first step taken to develop the framework was to consider both the “AI as an object of research” and “AI as a tool for research” perspectives. Thus, the conceptual framework presented in *Figure 2* distinguishes between approaches that focus on understanding AI in relationship with the social world (“AI as an object of study”) and approaches that focus on using AI to understand the social world (“AI as a tool for research”). This perspective thus illustrates both the humanist and the computationalist approaches.

The second step taken was to identify possible research aims that a new researcher can have for both approaches. Based on the analysis of existing efforts to sociologically conceptualize SAIR, the framework presented in *Figure 2* identifies

the study of the relationship between AI and social groups and the use of AI to enhance research practice as the main research interests in SAIR. It is worth noticing that the framework also includes the use of AI to assist in writing and teaching.

The use of AI to enhance research practice involves using AI to collect, augment, or analyze data, improve writing, help reading and teaching, disseminate results, and other related research activities. It involves various use cases, from theory generation to identifying latent indicators. Important to notice here is that the use of AI as an interventional research tool was not included due to its ambivalent potential consequences.

New researchers interested in the “AI as a tool for research” perspective can start by using various information sources to find products or techniques with the AI label (AI narratives) that seem useful in their research practice. For example, a sociologist may come across an AI-based PowerPoint generator by searching for the “AI PowerPoint generator” keywords in a search engine. Following the identification of a product or technique that may seem helpful for research practice, the sociologist can apply it. Going back to the example presented above, the sociologist may choose to use the PowerPoint generator to create materials for research results dissemination.

It is important to mention that using AI for research practice also opens room for interdisciplinary collaboration. Sociologists can go beyond using AI and choose to contribute to the development of AI (AI inner workings). For example, they may get involved in a project that aims to use AI to automatically analyze online newspapers. Their expertise in analyzing public opinion can be used in every stage of the project, from establishing functional requirements to evaluation.

The study of the relationship between AI and social groups refers to the examination of the mutual influence between AI and social groups. Thus, sociologists can focus on understanding how social groups influence AI narratives, applications, and inner workings. Some examples here would be examining why and how certain groups use cultural resources to tell stories concerning AI, how groups hinder or promote the use of AI, and how developers embed bias in AI. On the other hand, sociologists can focus on understanding how AI narratives, applications, and inner workings influence social groups. Some examples here would be analyzing how different stories of AI influence beliefs regarding other spheres of life, how AI applications have negative or positive consequences on various groups, and how the development of an AI application leads to various resource/knowledge mobilization between groups.

CONCLUSION

Inspired by the European Commission’s AI ACT, the current work asserted that AI refers to a specific set of instructions that computers use to generate content, predictions, decisions, and recommendations that influence the environment. The

present paper advocated for a distinction between AI and intelligent machines. It was argued that equating AI with intelligent machines, and not with the computer instructions behind them, amplifies the entanglement of AI with terms such as “robots”, “self-driving cars”, “chatbots” and others. In turn, this entanglement steers the attention away from the social dynamics behind these computer instructions. In other words, the present work suggested that the interpretative flexibility of AI, as well as the problems emerging from it, is amplified through the lack of a clear-cut distinction between AI and intelligent machines as an embodiment of AI.

By defining AI in terms of computer instructions, its interpretative flexibility is displaced from the term “intelligent machines” to that of “computer instructions”. Nonetheless, the volatility of the output of computer instructions and characteristics of the used extelligence space were advanced as potential solutions to differentiate AI from other types of computer instructions. With this in mind, the current work then reviewed existing attempts to sociologically conceptualize AI. The insights resulting from this endeavor suggested the existence of two sociological approaches to AI: “the humanist” perspective and “the computationalist” perspective. The examination of the two approaches created the grounds for developing a conceptual framework designed to assist in the sociological investigation of AI.

In an attempt to provide a heuristic for new researchers to the field of SAIR, the present work advanced a conceptual framework for SAIR that illustrates three possible objects of study (narratives, applications, inner workings), four main approaches (object of study, tool for research, mixed aims, and meta approaches), and two potential research aims (understand the relationship between AI and the social world and use AI to understand the social world). The framework aims to assist those interested in navigating and contributing to the SAIR field and also in scientific progress monitoring. Moreover, the proposed framework can also act as a reference point in interdisciplinary discussions related to AI, thus enhancing the potential for scientific collaboration between different research communities. For this purpose, further research should focus on evaluating the capability of the framework to achieve its intended purpose.

REFERENCES

1. BAILEY, D.E. & BARLEY, S.R. (2020). Beyond design and use: How scholars should study intelligent technologies. *Information and Organization*, 30(2), 100286. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.infoandorg.2019.100286>.
2. BALIETTI, S., MĂȘ, M. & HELBING, D. (2015). On disciplinary fragmentation and scientific progress. *PloS one*, 10(3), e0118747. DOI: <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0118747>.
3. BRISCOE, E. Computational Social Science. FY (2021) for the Fulbright Specialist Program (2022). University Politehnica of Bucharest.
4. CARLEY, K.M. (1996). Artificial intelligence within sociology. *Sociological methods & research*, 25(1), p. 3–30. DOI: <https://doi.org/10.1177/0049124196025001001>.

5. CAVE, S., DIHAL, K. & DILLON, S. (2020). *AI narratives: A history of imaginative thinking about intelligent machines*, England, Oxford University Press. ISBN: 0192586041.
6. CHEN, Y., WU, X., HU, A., HE, G. & JU, G. (2021). Social prediction: a new research paradigm based on machine learning. *The Journal of Chinese Sociology*, 8(1), p. 1–21. DOI: <https://doi.org/10.1186/s40711-021-00152-z>.
7. COELHO MOLLO, D. (2022). Intelligent Behaviour. *Erkenntnis*, p. 1–17. DOI: <https://doi.org/10.1007/s10670-022-00552-8>.
8. COUNCIL OF THE EUROPEAN UNION (2021). *Regulation of the European Parliament and of the Council Laying down harmonised rules on artificial intelligence (Artificial Intelligence Act) and amending certain Union legislative acts* [Online]. Available: <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/?uri=CELEX:52021PC0206> [Accessed October, 2022].
9. CRESWELL, J. (2009). *Philosophical Worldviews. Research design: Qualitative, quantitative and mixed method approaches*. 3rd Edition ed. California: SAGE Publications. pp. 5–10. ISBN: 9781412965576.
10. ELLUL, J. (1990). Unpredictability. *The Technological Bluff*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans. ISBN: 0-8028-3678-X.
11. HAUSER, L. (1993). Why isn't my pocket calculator a thinking thing? *Minds and Machines*, 3(1), p. 3–10. DOI: <https://doi.org/10.1007/BF00974301>.
12. HAUSER, L. & RAPAPORT, W.J. (2005). *Why isn't my pocket calculator a thinking thing?* [Online]. Available: <https://cse.buffalo.edu/~rapaport/Papers/joint.pdf> [Accessed September, 2022].
13. HERMANN, I. (2021). Artificial intelligence in fiction: between narratives and metaphors. *AI & society*, p. 1–11. DOI: <https://doi.org/10.1007/s00146-021-01299-6>.
14. JOHNSON, J. (1988). Mixing humans and nonhumans together: The sociology of a door-closer. *Social problems*, 35(3), p. 298–310. DOI: <https://doi.org/10.2307/800624>.
15. JOYCE, K., SMITH-DOERR, L., ALEGRIA, S., BELL, S., CRUZ, T., HOFFMAN, S. G., NOBLE, S. U. & SHESTAKOVSKY, B. (2021). Toward a sociology of artificial intelligence: A call for research on inequalities and structural change. *Socius*, 7. DOI: <https://doi.org/10.1177/2378023121999581>.
16. LIU, Z. (2021). Sociological perspectives on artificial intelligence: A typological reading. *Sociology Compass*, 15(3), e12851. DOI: <https://doi.org/10.1111/soc4.12851>.
17. LUPTON, D. (2014). Scoping Digital Sociology. *Digital sociology*. Oxfordshire: Routledge. pp. 12–19. ISBN: 9781315776880.
18. MANNING, C. (2020). *Artificial Intelligence Definitions* [Online]. Stanford University: Stanford University Human-Centered Artificial Intelligence. Available: <https://hai.stanford.edu/sites/default/files/2020-09/AI-Definitions-HAI.pdf> [Accessed September, 2022].
19. MCCARTHY, J. n.d. *What is AI? / Basic Questions* [Online]. Stanford University. Available: <http://jmc.stanford.edu/artificial-intelligence/what-is-ai/index.html> [Accessed October, 2022].
20. MLYNÁŘ, J., ALAVI, H.S., VERMA, H. & CANTONI, L. (2018). Towards a sociological conception of artificial intelligence. *Artificial General Intelligence: 11th International Conference*. Prague: Springer. pp. 130–139. DOI: https://doi.org/10.1007/978-3-319-97676-1_13.
21. MOLINA, M. & GARIP, F. (2019). Machine learning for sociology. *Annual Review of Sociology*, 45, p. 27–45. DOI: <https://doi.org/10.1146/annurev-soc-073117-041106>.
22. PINCH, T.J. & BIJKER, W.E. (1984). The social construction of facts and artefacts: Or how the sociology of science and the sociology of technology might benefit each other. *Social studies of science*, 14(3), p. 399–441. DOI: <https://doi.org/10.1177/030631284014003004>.
23. RAPAPORT, W.J. (1993). Because mere calculating isn't thinking: Comments on Hauser's Why Isn't My Pocket Calculator a Thinking Thing? *Minds and Machines*, 3(1). DOI: <https://doi.org/10.1007/BF00974302>.
24. RUSSELL, S. & NORVIG, P. (2020). *What is AI? Artificial intelligence a modern approach 4th Edition*. New York: Pearson Education, Inc. pp. 1–5. ISBN: 0136042597.

25. SARTORI, L. & THEODOROU, A. (2022). A sociotechnical perspective for the future of AI: narratives, inequalities, and human control. *Ethics and Information Technology*, 24(1), p. 1–11. DOI: <https://doi.org/10.1007/s10676-022-09624-3>.
26. SCHWARTZ, R.D. 1989. Artificial intelligence as a sociological phenomenon. *Canadian Journal of Sociology/Cahiers canadiens de sociologie*, p. 179–202. DOI: <https://doi.org/10.2307/3341290>.
27. SQUIBB, P. (1973). The Concept fo Intelligence–A Sociological Perspective. *The Sociological Review*, 21(1), p. 57–75. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1467-954X.1973.tb00479.x>.
28. STEWART, I. & COHEN, J. (1997). *Figments of reality: The evolution of the curious mind*, England, Cambridge University Press. ISBN: 1139425293.
29. TURING, A. M. (2009). Computing machinery and intelligence. *Parsing the turing test*. Dordrecht: Springer. pp. 23–65. DOI: https://doi.org/10.1007/978-1-4020-6710-5_3.
30. WOOLGAR, S. (1985). Why not a sociology of machines? The case of sociology and artificial intelligence. *Sociology*, 19(4), p. 557–572. DOI: <https://doi.org/10.1177/003803858501900400>.
31. ZUBOFF, S. (2019). *The age of surveillance capitalism: The fight for a human future at the new frontier of power*, London, Profile Books. ISBN: 1782832742.

HATE SPEECH IN THE ROMANIAN ONLINE MEDIA AND ITS IMPACT ON PEOPLE'S CIVIC ENGAGEMENT WITH THE ROMA MINORITY

ELENA NEGREA-BUSUIOC*

RALUCA BUTUROIU**

DENISA-ADRIANA OPREA***

MĂDĂLINA BOȚAN****

ABSTRACT

In addition to their potential to stimulate conversation and participation in the (online) public sphere, social media have also become a springboard for hate speech (KhosraviNik & Esposito, 2018). Ethnic minorities are among the preferred targets of online hateful content. In this paper, we report findings from an experiment that measured the extent to which exposure to various degrees of hate speech on Facebook, accompanied by positive or negative comments, might influence Romanians' willingness to engage civically with the Roma minority. The results show that the level of civic engagement is negatively impacted by exposure to hateful content, ranging from derogatory to extreme hate speech. People's willingness to support the Roma minority is reduced by exposure to hateful Facebook posts accompanied by negative comments. Furthermore, negative comments are associated with lower levels of civic engagement, which may suggest that reactions to hate speech could play a more significant role than the post itself.

Keywords: online hate speech, Roma minority, civic engagement, counter speech, positive vs. negative comments.

INTRODUCTION

Although being praised for their potential to foster democratic deliberation (Rishel, 2011; Halpern & Gibbs, 2013), social media continue to be saturated with

* National University of Political Studies and Public Administration, Bucharest, Romania,
e-mail: elena.negrea@comunicare.ro

** National University of Political Studies and Public Administration, Bucharest, Romania.

*** National University of Political Studies and Public Administration, Bucharest, Romania.

**** National University of Political Studies and Public Administration, Bucharest, Romania.



hate speech and uncivil discourse. Despite the constant efforts of social media platforms to resist harmful user-generated content, there is still a huge amount of hateful content flooding them. A March 2021 report of the UN Special Rapporteur of minority issues emphasizes the “overwhelming scale of hate speech targeting minorities on social media” (de Varennes, 2021, p. 2), while a 2016 Eurobarometer survey (Special Eurobarometer 452, 2016) shows that 75% of the people who follow or participate in online debates have witnessed or experienced abuse, threat, or hate speech.

Although targets of discrimination have varied in Romania historically and geographically (Aluas & Matei, 1998), the Roma minority is one of the groups most exposed to hate speech in Romania (Codreanu *et al.*, 2019; Răileanu *et al.*, 2018). Romania’s second largest ethnic minority, Roma people (still) face discrimination with regard to employment, accessing public services, healthcare and legal services, and education (Marin & Csonta, 2012). Additionally, their representation in both mainstream (Crețu, 2014) and social media (Breazu & Machin, 2019; Molnar, 2021) is mostly a negative one; they are often associated with promiscuity, laziness, criminality, illiteracy, immorality, and resistance to integration into mainstream society. As shown by different studies and reports (Pew Research Center, 2019; Pogány, 2006; Tileagă, 2006), the Roma people are the most socially unaccepted, denigrated, and discriminated ethnic minority in Europe, and particularly in Central and Eastern Europe. While many of them live in poverty and struggle with social exclusion (Pavlova, 2021), the Roma are oftentimes considered “as beggars, criminals, profiteers, and lazy, being a target of marginalization and social exclusion, as well as perpetual discriminatory and violent practices on an interpersonal, institutional, and national level” (Sam Nariman *et al.*, 2020, p. 1).

Stereotypically perceived as the «enemy», a “disruptive minority” (Crețan & Turnock, 2008, p. 296), Romani population has been the target of vilification and stigmatization campaigns motivated, among other factors, by outbursts of populism and nationalism (Crețan & Turnock, 2019).

The technological progress and the inexpensive, easy Internet access practically enabled everyone to propagate their ideas and rhetoric, reaching a wide audience at a fast rate. Studies have shown that online hate speech might pose a threat to democracy as it may silence minorities and undermine their political participation in democratic processes (Maitra, 2012; West, 2012). Exposure to online hateful content influences also individuals’ willingness to engage in online civic intervention; according to Kunst *et. al* (2021), people are more likely to take action when exposed to comments that contain obvious hate speech than when confronted with a more subtle form of hate speech.

In this paper, we seek to determine if and how Romanians’ civic engagement is affected by online hate speech targeting the Roma minority. We start from the premise that online activity can facilitate civic engagement (Citron & Norton,

2011) seen as the way in which “an active citizen participates in the life of a community in order to improve conditions for others or to help shape the community’s future” (Adler & Goggin, 2005, p. 241). Drawing on an experimental research design, we examine the extent to which exposure to online hate speech against the Roma influences Romanians’ active support for a specific Roma issue (*e.g.*, donating to a cause supporting Roma people’s rights). We believe that this study is timely, given the high rate of discrimination against this minority in Romania and the breeding ground for online hate speech provided by the social media.

PROLIFERATION OF ONLINE HATE SPEECH

Scholars, pundits, authorities and social media platforms themselves unanimously recognize that hate speech on social media is a serious problem with grave consequences. The communicative affordances of social media have opened up new opportunities for generating and spreading online hate messages. Hate speech, especially online hateful content, is essentially a discursive phenomenon which seems to share a close compatibility with the new (social) media communicative paradigm, where the participatory web redefines social media’s role as a many-to-many dynamic of discursive practice (KhosraviNik & Esposito, 2018, p. 54). Online hate speech benefits from the low-cost and high-speed dissemination opportunities provided by social media, which seem to serve as a springboard for hate speech. Virtually, anyone with internet access could potentially produce, publish, and disseminate hateful materials affecting many people almost instantly. Social media platforms allow people to knowingly or unknowingly be exposed to hate speech online, even though these platforms do not directly increase exposure to this type of speech (Costello *et al.*, 2018; Hawdon, Oksanen & Räsänen, 2014). However, these social media platforms offer like-minded people, sharing similar worldviews, a virtual space (the echo-chambers) in which they can voice and amplify their beliefs, including hatred comments against different targets (Costello *et al.*, 2018; KhosraviNik, 2017), leading to the so-called “discursive spiral of hate” (Kopytowska *et al.*, 2017, p. 68). Despite ongoing attempts to monitor, assess and censor hate posts distributed on social media platforms, hate speech remains largely an uncontrollable phenomenon. While having taken huge efforts to flag and ban hateful messages circulating on their platform, Facebook’s trumpeted “zero tolerance approach” to hate speech seems to have hit a wall. Former UK politician turned Facebook top flack Nick Clegg grimly admitted that “with so much content posted every day, rooting out the hate is like looking for a needle in a haystack” (Marantz, 2020).

Hate speech is a significant problem for any society, since it consists of a wide range of (verbal, nonverbal, symbolic) actions used to disparage, degrade, and even persecute members of specific minority groups because of their membership

(Simpson, 2013). Online hate speech can be defined as discrimination against disempowered social groups on the grounds of skin color, ethnic origin, gender, sexual orientation, political beliefs, immigration, and religion (Hawdon, Oksanen & Räsänen, 2017; Blazak, 2009). While online hate speech targets a collective, cyberbullying targets individuals whose distressing online experiences seem to actually mimic the “traditional” offline bullying to which these individuals were already the victims of (Olweus, 2012). In our study, we seek to empirically measure the extent to which exposure to hatred content posted on Facebook and targeting one of the largest and highly discriminated minorities in Romania may affect people’s willingness to engage in issues regarding the rights of the Roma minority. Therefore, we attempt to shed light on the effects that ethnic origin-motivated online hateful speech may have on people’s ability to use civic engagement strategies to work towards the empowerment of the targeted ethnic minority.

EFFECTS OF ONLINE HATE SPEECH

The negative consequences of (online) hate speech have been largely acknowledged by the growing body of literature in the field. Hate speech can cause damages that range from long lasting psychological harm (Nielsen, 2002; Maitra, 2012; Boeckmann & Liew, 2002) to physical violence (Muller & Schwarz, 2018; Fyfe, 2017), which can be inflicted in people either directly or indirectly (Keipi *et al.*, 2017; Lee & Leets, 2002). Exposure to online hate speech can have long-term effects on targeted individuals (*e.g.*, increasing feelings of anger, loneliness, fear) as well as long-term implications that impact negatively on the democratic societies and lead to erosion of social trust, increased polarization and proliferation of extremist ideologies (Lee & Leets, 2002; Tynes, 2006; Foxman & Wolf, 2013; Hawdon, Oksanen & Räsänen, 2017). New technological affordances prompted by social media have made possible a (virtually) uncontrollable spread of information online, which often favors the circulation of misleading information. A recent study (Hameleers *et al.*, 2021) focusing on the link between incivility, hate speech and misinformation has shown that partisan attacks, negative assessments and hate speech most likely occur in false information statements. Furthermore, the COVID-19 pandemic seemed to have fueled the toxicity of hate speech online, especially of the hate speech delivered by radical right politicians to promote their exclusion-oriented agenda and shift blame for the pandemic onto minorities and immigrants (Caiani, Carlotti & Padoan, 2021).

Repeated exposure to hate speech may lead to desensitization, *i.e.*, people become less sensitive to hate speech and more prejudiced against the targets of this type of verbal behavior (Soral *et al.*, 2017). In her study of perceived harm of racist slurs targeted at African, Asian or Hispanic Americans, Leets (2001) showed that repeated exposure to racist speech increased ethnic minority participants’ levels of

desensitization in the sense that they seemingly become more tolerant to this type of speech. Similarly, a more recent study shows that hate speech (*i.e.*, exposure to derogatory language) targeting immigrants and minority groups leads to increased political radicalization and erodes anti-discriminatory norms via desensitization (Bilewicz & Soral, 2020). Hate speech targeting the Roma seems to be “socially tolerated” by Reddit users, despite attempts of some people to offer more neutral and nuanced views on both Roma and Romanians (Molnar, 2021, p. 1122).

Hate speech is primarily a matter of language use. Leets and Giles (1999) have shown that any form of harmful speech (*e.g.*, racism, sexism, ageism) depends on either the speaker’s intended or receiver’s perceived harm conveyed by the utterances that denigrate or insult different minorities defined by ethnicity, gender or age. Members of ethnic minorities (*e.g.*, Jews, African Americans, Roma) are often the targets of hate speech and previous research (Leader *et al.*, 2009; Mullen, 2004; Mullen & Rice, 2003) has shown that ethnophaulisms, *i.e.*, ethnic slurs and epithets, are essential components of hate speech. Furthermore, there is an increasing scholarly interest in the consequences that ethnophaulisms have on their targets. Mullen and Rice (2003) pointed out that being the target of ethnic slurs predicted the exclusion of ethnic immigrants from the host American society. Both the complexity and the negative valence of ethnophaulism seem to be relevant predictors of the exclusion of ethnic groups (Mullen, 2004; Mullen & Rice, 2003). Nevertheless, according to empirical evidence (Mullen & Smyth, 2004), complexity plays a more important role in the intensity of the effect (Mullen & Smyth, 2004).

Based on the intensity of the harmful intent of the hate speech, several studies have suggested different classes (Sharma *et al.*, 2018) or degrees (Ghanea, 2013) of hate speech that differ in the intensity of the real or perceived harm. According to Sharma *et al.* (2018), hate language used on Twitter can fall into three categories, based on the perceived intensity of the harmful speech. Thus, hate speech range from incitement to violence (class I hate speech displaying a high degree of what Tirrell (2017) labels as “toxic speech”, which includes extremism and propaganda) to cyber banter (class II hate speech which includes aggressive language used to intimidate, to threat, to project fear) and, finally, to criticizing, via irony and sarcasm, to trolling and bullying (class III hate speech), the least harmful type of hate speech usually referred to as derogatory language. Another classification of hate speech (Ghanea, 2013) uses measurements of the intensity of feeling to distinguish between discriminatory speech (least harmful) and incitement to hatred on the spectrum of racist hate speech, which also includes incitement to terrorism and incitement to genocide (most harmful).

Our study is premised on the idea that the type of language used to denigrate minority groups such as the Roma influences people’s attitude towards them. Ideally, social media platforms are expected to impact positively on the democratization of the society by enhancing connectivity and civic engagement.

However, these platforms also offer a fertile ground to the proliferation of hate speech, misinformation and of polarizing content, which may cause people to retreat from civic engagement and, ultimately, show less tolerance for ethnic minorities such as the Roma. One of the research questions of our study is: to what extent does the exposure to various degrees of online hate speech directed against Roma people lead to more (or less) civic engagement with the Roma minority group? (RQ1) To this end, based on the existing literature to date (*e.g.*, Ghanea, 2013; Sharma *et al.*, 2018; Tirrell, 2017), we have built an *ad hoc* discursive classification of online hate speech directed at Roma people, which includes the following categories (together with examples of expressions): neutral language (labels to identify and refer to the Roma minority in Romania, *e.g.*, Roma recipients of state benefits, high rate of illiteracy among Roma people), derogatory language (mildly offensive language used to denigrate them, *e.g.*, *tziganes*, illiterate), hate speech (offensive content displaying intolerance towards the Roma minority, *e.g.*, crows, parasites, thieves) and extreme hate speech (extremely offensive language used to threat and to show disgust towards the Roma minority, *e.g.*, “dirty crows sucking on the state benefits”, “filthy gypsies”, “useless foul-mouthed crows” – all these expressions were developed for the purpose of this research experiment, based on studies such as on Ghanea, 2013; Sharma *et al.*, 2018; Tirrell, 2017). A recent study (Gligoric *et al.*, 2021) showed that linguistic labels attached to the Romani ethnic minority in Serbia do matter when analyzing social perceptions of this minority. Thus, although the effect they found is much smaller than the effects of previous similar studies, the authors conclude that the Romani elicit more positive perceptions (*i.e.*, are seen as more moral, sociable and competent) when the language used to refer to them is neutral, as opposed to derogatory. The technological affordances of social media make it possible for users not only to spread or be exposed to hate speech, but to engage in counter speech, too. According to Bartlett and Krasodonski-Jones (2015), counter speech is a “common, crowd-sourced response to extremism or hateful content” (p. 5). Reacting to harmful content online, reporting abusive content and rating user comments are part of the online civic engagement, a type of user engagement that is more likely to be shown by supporters of solidarity citizenship norms, the so-called “good citizens” (Kunst *et al.*, 2021). Examining the strategies to counter hate speech online, Miskolci *et al.* (2018) revealed that while the Roma minority in Slovakia was portrayed negatively via Facebook posts, pro-Roma comments discouraged further hate and encouraged people with a pro-Roma attitude to get engaged in conversation. Conversely, research focusing on hate speech against the Muslim minority have shown that while it may not cancel hate speech altogether (as suggested in Miskolci *et al.* 2018’s abovementioned study) counter speech may reduce the possibility that the target of the hate speech, *i.e.*, the Muslim minority, engage in further hateful online conversations (Obermaier *et al.*, 2021).

Building on the idea that the type of user-generated reaction (*e.g.*, comments to Facebook posts) may influence people’s attitude towards the target of online

hate speech, we seek to explore to what extent the exposure to positive (*e.g.*, counter speech) versus negative comments (*e.g.*, acceptance and amplification of hate speech) accompanying hateful content targeting the Roma leads to more (or less) civic engagement with this minority group among Romanians (RQ2). Furthermore, we seek to show the role (if any) that people's previous perception about Roma people plays in moderating the effects that exposure to online hate speech might have on civic engagement with this minority (RQ3). A recent study (Boțan *et al.*, 2020) showed that exposure to different degrees of online hate speech directed at the Roma minority in Romania rather works towards diminishing negative stereotypes of this minority than enhancing them, at least among young, educated people. Given the well-documented media-reinforced negative stereotypes of the Roma minority in Romania (Crețu, 2014; Breazu & Machin, 2019; Molnar, 2021), we aim to examine how previously held attitudes towards this minority group might affect Romanians' willingness to support the Roma minority rights.

RESEARCH METHODOLOGY

To answer the research questions, we built a 4×2 between-subjects experiment, plus a control condition (see *Table 1*). We made up a Facebook post based on valid information about statistics of the European Union related to the rate of illiteracy among Roma people in Romania (9 % of Roma population is enrolled in secondary education, while only 2 % of them go to university) and state aids (almost 40 % of the Roma population rely on this type of financial aid as the single source of revenue for their families). We framed the main story differently, by using various degrees of hateful content (*i.e.*, neutral, derogatory, hate speech, and extreme hate speech), while keeping the factual information unchanged. Each story (except for the control group) was followed by either positive or negative comments.

The positive comments were intended to counter the hateful content, whereas the negative ones were intended to increase the degree of hate that was already present in the main story (see *Table 1*). The stimuli were constructed in the form of Facebook posts showing high levels of user engagement, *i.e.*, reactions, comments, and shares. People in the control condition received a neutral Facebook post, with no visible comments.

Table 1

Overview of experimental conditions

	Neutral content	Derogatory speech	Hate speech	Extreme hate speech
Positive comments	N=103	N=102	N=90	N=131
Negative comments	N=123	N=12	N=99	N=107
Control (neutral content, no comments)	N=101			

For the purpose of this research, we used the experimental method mainly because it allows us to observe causality effects (*i.e.*, how the exposure to certain stimuli – as independent variables – might lead people to exhibit various behaviors – as dependent variables). Furthermore, to be able to interpret the results, we used regression analysis (performed with IBM SPSS Statistics software) for estimating the relationships between the dependent variable (civic engagement with its both individual and aggregate components) and the independent variables (experimental stimuli in the form of Facebook posts consisting of various forms of more or less hateful content directed against the Roma minority). The results of the regression analysis we performed are presented in *Table 3*.

SAMPLE

The experiment was carried out by QUESTIA, a national polling organization. It used an online panel (N=978), representative of the population (18+) of Romania that has access to the Internet, using quotas for gender, age, and geographical region. The sample had the following distribution: 56.5 % women and 43.5 % men; 2 % low educated people, 46.4 % people with medium education, and 51.2 % people with high education; 84.8 % urban residents. The mean age in the sample was 45.10 years (SD=13.23).

PROCEDURE

The questionnaire consisted of an informed consent, in which participants were briefly introduced to the aim of the study, were offered the details about the fact that their personal information is not going to be disclosed, that their answers are going to be interpreted on an aggregate level, and that they can withdraw from the study at any time, without repercussions¹. This was followed by a pre-test part, including demographics, moderators, and control variables, a random assignment to one of the nine conditions (exposure to a Facebook post consisting of either neutral content, derogatory speech, hate speech, or extreme hate speech followed by either positive or negative comments) plus control condition (neutral content, no comments), and a post-test part with the dependent variables and the manipulation checks. Randomization proved successful with regards to age ($F(8, 974) = 1.26, p > .05$), gender ($F(8, 974) = 1.49, p > .05$), education ($F(8, 974) = .44, p > .05$), and

¹ The study was conducted according to the guidelines of the Declaration of Helsinki, and approved by the Ethics Committee of the National University of Political Studies and Public Administration (SNSPA).

opinion about Roma people ($F(8, 974) = 1.47, p > .05$). At the end of the survey, participants were debriefed (*i.e.*, they were told that the Facebook posts they were exposed to were artificially created for the purpose of this research; also, participants were provided with a contact from the leading researcher of the study if they needed further clarifications about the results) and thanked.

STIMULI

The stimuli (see Appendix for the English version) were created to mimic a real Facebook post, suggesting high level of user engagement (467 reactions, 309 comments, and 21 shares). This high level of user engagement was kept constant in all experimental conditions, including the control one. Out of the 309 comments, three were visible in the eight experimental conditions, and they used either a positive or a negative language to refer to the Roma minority.

MANIPULATION CHECKS

We used four manipulation check variables to make sure the stimuli were perceived as intended. Study participants in the neutral and derogatory followed by positive comments conditions + the control condition perceived the Roma people framed in a less negative way than people in the other conditions ($F(1,977) = 58.68, p < .01$). People exposed to a Facebook post followed by negative comments perceived that the comments were derogatory to a greater extent than those exposed to a Facebook post followed by positive comments ($F(1,876) = 37.76, p < .01$). Furthermore, we asked the participants to evaluate whether the Facebook post they were exposed to suggested that “Numbers reflect statistics of the European Union” ($M = 3.32, SD = 1.03$) and that “The post advances the idea that a lot of Roma people are illiterate” ($M = 3.69, SD = 0.99$); these two questions were intended to check if the participants acknowledged the accuracy of the information they were exposed to.

MEASURES

Civic engagement was operationalized both individually and on a composite scale. The individual levels of civic engagement (*i.e.*, sign a petition supporting Roma people’s rights; participate in a protest supporting Roma people’s rights; donate to a cause supporting Roma people’s rights; let their own children go to a school where there are many Roma children) were measured on the following scales:

Petition: on a Likert scale ranging from 1 (very unlikely) to 5 (very likely), respondents were asked to evaluate the probability of signing a petition supporting Roma people's rights ($M = 2.48$, $SD = 1.24$).

Protest: on a Likert scale ranging from 1 (very unlikely) to 5 (very likely), respondents were asked to evaluate the probability of participating in a protest supporting Roma people's rights ($M = 2.07$, $SD = 1.13$).

Donation: on a Likert scale ranging from 1 (very unlikely) to 5 (very likely), respondents were asked to evaluate the probability of donating to a cause supporting Roma people's rights ($M = 2.04$, $SD = 1.10$).

School: on a Likert scale ranging from 1 (very unlikely) to 5 (very likely), respondents were asked to evaluate the probability of letting their own children go to a school that many Roma children attend ($M = 2.55$, $SD = 1.16$).

Overall civic engagement was computed using a composite scale consisting of all the above-mentioned individual items. The items grouped in one factor, with loadings ranging from .780 to .861 ($\alpha = .857$, $M = 2.29$, $SD = .97$).

MODERATOR

To measure their own attitude toward Roma people, respondents were asked to self-evaluate their attitude about Roma people on a Likert scale from 1 (very bad) to 7 (very good); ($M = 3.63$, $SD = 1.65$). The question was addressed before exposing participants to the experimental stimulus.

FINDINGS

The main findings reveal that exposure to various degrees of hateful content followed by either negative or positive comments, as well as exposure to neutrally framed content followed by negative comments, lead to lower levels of engagement in civic actions (*i.e.*, signing a petition to support Roma people's rights; participating in a protest to support Roma people's rights; donating to a cause supporting Roma people's rights; letting kids go to a school attended by many Roma kids). Results show that, compared to the people in the control group (*i.e.*, exposed to neutrally framed content, followed by no comments), those in all the other experimental conditions exhibited lower levels of civic engagement (see *Table 2*).

Table 2

Descriptives of dependent variables, by experimental conditions (results in bold significant)

Experimental condition		Petition	Protest	Donation	School	Overall civic engagement
Control group	M	2.77	2.17	2.29	2.79	2.50
	SD	1.22	1.13	1.13	1.17	0.93
	N	101	101	101	101	101
Neutral speech + positive comments	M	2.52	2.21	2.07	2.77	2.39
	SD	1.31	1.24	1.16	1.16	1.05
	N	103	103	103	103	103
Neutral speech + negative comments	M	2.27	1.98	1.89	2.42	2.14
	SD	1.12	1.05	0.97	1.09	0.89
	N	123	123	123	123	123
Derogatory speech + positive comments	M	2.35	1.89	1.81	2.38	2.11
	SD	1.24	1.13	1.06	1.19	0.96
	N	102	102	102	102	102
Derogatory speech + negative comments	M	2.60	2.15	2.11	2.56	2.35
	SD	1.30	1.22	1.20	1.23	1.02
	N	122	122	122	122	122

Hate speech + positive comments	M	2.49	1.98	2.08	2.59	2.28
	SD	1.26	1.03	1.02	1.13	0.95
	N	90	90	90	90	90
Hate speech + negative comments	M	2.41	2.04	1.99	2.40	2.21
	SD	1.24	1.16	1.07	1.06	0.99
	N	99	99	99	99	99
Extreme hate speech + positive comments	M	2.47	2.12	2.17	2.54	2.33
	SD	1.23	1.10	1.08	1.12	0.94
	N	131	131	131	131	131
Extreme hate speech + negative comments	M	2.48	2.04	1.99	2.53	2.26
	SD	1.23	1.12	1.09	1.22	0.96
	N	107	107	107	107	107

Even though not all the effects proved to be statistically significant (for the levels of significance of each reported mean from above, please consult *Table 3* below), there is a general trend showing that exposure to hateful content on social media leads to lower levels of civic engagement aimed at supporting the rights of Roma people. Furthermore, neutrally framed messages targeting the Roma minority group followed by negative comments lead to lower levels of civic engagement; this result shows that, sometimes, comments accompanying a social media post weigh more than the content from the post itself (*Table 3*).

Specifically, results show that exposure to neutral content followed by negative comments, exposure to derogatory speech followed by positive comments, exposure to moderate hate speech followed by negative comments, and exposure to extreme hate speech followed by negative comments lead to lower levels of civic engagement (understood as willingness to signing a petition, to donate, to let one's own children go to a school attended by many Roma children), as well as overall civic engagement. Exposure to various degrees of hateful content followed by negative comments makes people less willing to engage in actions that support Roma people or to let their children in schools attended by many Roma pupils. Nevertheless, the same effect (*i.e.*, lower levels of civic engagement) is linked to the exposure to derogatory speech followed by positive comments.

Table 3
Regression models showing the effects of exposure to various Facebook posts on people's levels of civic engagement

	Petition			Protest			Donation			School			Overall civic engagement		
	B	SE	β	B	SE	β	B	SE	β	B	SE	β	B	SE	β
(Constant)	2.772	.123		2.168	.113		2.287	.109		2.792	.115		2.505	.096	
Neutral speech + positive comments	-.248	.173	-.061	.045	.159	.012	-.219	.153	-.061	-.025	.162	-.007	-.112	.135	-.035
Neutral speech + negative comments	-.504	.166	-.135**	-.185	.152	-.054	-.393	.147	-.119**	-.369	.155	-.106*	-.363	.130	-.124**
Derogatory speech + positive comments	-.419	.174	-.103*	-.276	.159	-.075†	-.473	.153	-.132**	-.410	.162	-.108*	-.395	.135	-.125**
Derogatory speech + negative comments	-.174	.166	-.046	-.021	.152	-.006	-.181	.147	-.055	-.235	.155	-.067	-.152	.130	-.052
Hate speech + positive comments	-.283	.179	-.066	-.191	.164	-.049	-.209	.158	-.055	-.203	.168	-.051	-.222	.140	-.066
Hate speech + negative comments	-.358	.175	-.087*	-.128	.160	-.034	-.297	.154	-.082†	-.388	.163	-.101*	-.293	.137	-.091*
Extreme hate speech + positive comments	-.299	.164	-.082†	-.046	.150	-.014	-.119	.145	-.037	-.250	.153	-.074	-.179	.128	-.063
Extreme hate speech + negative comments	-.296	.172	-.074†	-.131	.157	-.036	-.296	.151	-.085	-.259	.160	-.070	-.246	.134	-.079†

† $p < .1$, * $p < .05$, ** $p < .01$, *** $p < .001$

² Even though these levels are not generally accepted as being statistically significant, we believe that they are important to be mentioned, as they can show a trend which, in the case of exposure to stronger stimuli, might turn out to be statistically significant.

Generally, negative comments seem to be powerful in making Romanians less willing to engage in actions meant to support Roma people. For example, in *Table 2*, there is a clear difference between those in the control group, exposed to a neutral Facebook post followed by no comments – $M = 2.29$, $SD = 1.13$ vs. those exposed to neutral content followed by negative comments – $M = 1.89$, $SD = .97$). The same trend can be seen with reference to actions related to letting their children in schools attended by Roma pupils. *Table 2* also shows that those people exposed to neutral content followed by negative comments are less willing ($M = 2.42$, $SD = 1.09$) to let their children in schools attended by many Roma pupils than those in the control group (exposed to neutral content followed by no comments, $M = 2.79$, $SD = 1.17$); results are significant, according to the data provided in *Table 3*. With only one exception (derogatory speech), all the social media posts followed by negative comments led to significantly lower levels of engagement in actions that support Roma people. Exposure to derogatory speech followed by positive comments led to the lowest levels of engagement in actions that support Roma people, letting us assume that this type of content might make people more confused and, therefore, less willing to engage in any positive action related to Roma people.

Interestingly, exposure to a neutral content followed by negative comments led to lower levels of civic engagement, letting us assume that the comments to the post did play a more significant role than the post itself. In terms of moderation, we could not find any significant moderation effect of existent opinions about Roma people on any type of the above-mentioned effects. Romanians' previously held attitudes towards the Roma people do not seem to play any role in making the former more or less engaged in actions supporting the latter.

DISCUSSION

Hate speech covers many forms of expressions which incite, promote, or justify hateful content. In Romania, online hate speech against the Roma minority runs the risk to escalate into something more dangerous than hatred, namely incitement to discrimination, hostility and violence (Cordeanu *et al.*, 2019; Răileanu *et al.*, 2018), due to its increased proliferation. The prominence of negative framing of Roma ethnics in social media (Breazu & Machin, 2019), which usually consists in pejorative labels such as “lazy”, “promiscuous”, “criminal”, “immoral” and “resistant to integration” (Molnar, 2021), has severe repercussions for the entire community and the way it is perceived by the rest of the population. Due in part to such toxic labelling, amplified by the power of technological platforms to disseminate information to an unprecedented scale, the Roma are the most discriminated ethnic minority in Central and Eastern Europe (Pavlova, 2021).

Our study shows that negative Facebook comments to hate speech targeting Roma can have a consistent effect in the sense that they generate less civic support for this minority. Our research indicates the importance of online comments, which become key when evaluating the topic or subject of the posts. More precisely, exposure to neutral information about the Roma minority accompanied by negative comments results in a lower level of support for this ethnic community than posts that contain offensive (hate speech) or malignant language (extreme hate speech), but which are accompanied by positive comments. Furthermore, exposure to various degrees of hateful or neutral content followed by negative comments results unequivocally in lower levels of support towards Roma and, therefore, in less civic engagement. This is even more concerning since online engagement has been previously proved to have the potential to facilitate civic participation (Citron & Norton, 2011). Recent research indicates, however, possible remedies, such as reinforcing online civic engagement (Kunst *et al.*, 2021). Reacting to harmful online content, reporting abusive content and rating user comments are part of the online civic engagement, a type of user engagement that is more likely to be shown by supporters of solidarity citizenship norms, the so-called “good citizens” (Kunst *et al.*, 2021). Moreover, counter speech strategies have the potential to increase the likelihood that people engage positively with the targets of hate speech (Kunst *et al.*, 2021). In line with such findings, our study pinpoints the necessity to foster solidarity rhetorical mechanisms, which might counter argue the widespread negative narratives about the Roma minority. As shown by our research, positive online comments have a consistent impact in terms of generating reactions; they can, therefore, be used as an effective tool for reducing social fractures and hate speech proliferation.

Additionally, our research data show that the lowest level of support towards the Roma minority (*i.e.*, donating money to a cause supporting Roma people’s rights, $M = 1.81$, $SD = 1.06$) is linked to the exposure to derogatory speech followed by positive comments. We argue that this somehow puzzling result – since derogatory speech is a mild form of verbal violence – might be related to the confusion that such ambivalent messages create. As previously shown, the predominant public discourse about Roma ethnics is devastatingly negative (Codreanu *et al.*, 2019; Răileanu *et al.*, 2018), therefore positive comments annexed to neutral / mildly negative information must certainly produce cognitive dissonance, which is in turn translated into low support and willingness to take actions to either help or protect the Roma minority. This result might also be explained via two correlated phenomena: a) the increased proliferation of prejudices against Roma in the online environment (Breazu & Machin, 2019) and b) the general desensitization (*i.e.*, people become less sensitive to hate speech and more prejudiced against the targets of this type of verbal behavior) to messages about Roma ethnics (Soral *et al.*, 2017).

Furthermore, technology platforms, such as Facebook, unfortunately offer a fertile ground to the proliferation of hate speech, which cause people to retreat from civic engagement and show less tolerance for ethnic minorities such as the Roma. Our data also indicate that the engagement measured via comments (positive or negative) can have a greater negative impact (in the sense of decreasing willingness to support Roma ethnics) than the posts themselves. Facebook users should not, therefore, engage with any type of malicious posts or negative comments in order to reduce their online prominence. This pervasive phenomenon of the amplification of hate speech in social media even when people are not openly hateful or willing to express hatred just by sharing content, which incite to verbal or factual violence, needs to be more consistently addressed by technology companies that fuel (even if unintentionally) hate speech by not introducing moderation or various regulations for the users of their platforms. Nonetheless, as previously emphasized, counter speech strategies are effective when tackling hate speech (Kunst *et al.*, 2021), therefore more studies are needed and more public policies should be put in place in order to reduce the negative effect of derogatory and hate speech. An efficient strategy that might reduce intentional or unintentional hate speech proliferation should be implemented by news media organizations and journalists via offering more fact-based, transparent, and constructive news in an attempt to help people overcome their prejudices and by social media users, who should be aware of their responsibility in spreading disengaging, hateful post and comments, which reduce the strength of the social fabric of any society.

CONCLUSION

Social media's characteristic as a many-to-many discursive practice (KhosraviNik & Esposito, 2018, p. 54) gives room not only to the democratic expression of opinion, but also to a wide array of language-based phenomena brought under the umbrella of hate speech. Exposure to online hate content may influence both individuals' attitude and civic engagement towards the targeted minorities. User generated content and user comments are paramount when it comes to the formation of both attitudes and intention to support minorities' issues. Negative posts and negative comments, even when triggered by positive or neutral posts, influence to a great extent individuals, negative perceptions on Roma ethnics and reduce people's civic engagement towards this minority. Notwithstanding the pervasiveness of the online proliferation of hate speech in various forms, with a special focus on vulnerable categories, such as ethnic minorities, our findings indicate that a counter speech enabled by positive comments can be effective in raising willingness to engage civically with the Roma minority, whilst reducing the amplification of prejudices against this ethnic group. These phenomena are largely

fuelled by the widespread negative frames national and international media (both on and offline) use to portray Roma and by the rapid proliferation of negative online comments referring to Roma. Moreover, due to the algorithms platforms use in order to maximize their profits, negative comments about Roma members and communities produce more engagement than positive comments and, therefore, gain more visibility, reinforcing prejudices and thus becoming the “default narrative” about this minority group.

Efforts to combat digital anti-Roma hate speech may focus on generating counter-narratives that challenge the stigma associated with the Roma population, thus mitigating the extreme forms of hate speech against this minority (the largest in Europe). Our study comes with some limitations as well. First, even though we included four different types of online content portraying the Roma minority group (varying from neutral to extreme hate speech), we might have missed some important nuances, mainly because it is very difficult to make a clear and completely objective delineation between various degrees of hateful content. Second, the comments accompanying the posts were also framed as either positive or negative, even though in real-life contexts they are often mixed. Third, the whole design of the current study was developed taking into account some country characteristics (*i.e.*, the language itself being one factor influencing the effects), therefore results might be strongly linked to the cultural context, and, thus, difficult to be generalized to all the other European countries where Roma people live. Nevertheless, despite these limitations, this study provides some insights into the proliferation of malign content via social media and the importance of comments in amplifying hateful speech. Not only that factual, neutral posts are overshadowed by negative comments, but such comments drastically reduce any kind of support for minority groups.

In a nutshell, our data show that social media content increasingly undermines support for minorities, which calls for consistent measures such as countering the negative information with positive reports on minority groups, which should be reinforced by social media participants in order to limit the harmful effect of hate speech and negative comments. Further research studies could include a more nuanced type of social media exposure (both in terms of content and comments). Other studies could investigate the way other emerging, yet popular social media platforms (*e.g.*, TikTok) are involved in nurturing various forms of hateful content directed against Roma people, and into the way exposure to such content might feed other types of attitudes and behaviors.

REFERENCES

1. Adler, R.P., & Goggin, J. (2005). What Do We Mean By “Civic Engagement”? “Journal of Transformative Education”, 3(3), p. 236–253.
2. Boțan, M., Buturoiu, R., Corbu, N., & Voloc, A. (2020). *Deep-rooted prejudices: the online proliferation of hate speech against the Roma minority group in Romania*. In A. Țăranu (ed.)

- Proceedings of the 7th ACADEMOS Conference “Politics and Knowledge: New Trends in Social Research” (pp. 56–64). Bologna: Filodiritto Editore.
3. Bilewicz, M., & Soral, W. (2020). *Hate Speech Epidemic. The Dynamic Effects of Derogatory Language on Intergroup Relations and Political Radicalization*. “Political Psychology”, 41(S1), p. 3–33.
 4. Blazak, R. (2009). *Toward a working definition of hate groups*. In B. Perry, B. Levin, R. Iganski, R. Blazak and F. Lawrence (eds.) *Hate crimes* (pp. p. 133–148). Westport, CT: Greenwood Publishing Group.
 5. Boeckmann, R.J., & Liew, J. (2002). *Hate Speech: Asian American Students’ Justice Judgments and Psychological Responses*. “Journal of Social Issues”, 58(2), p. 363–381.
 6. Breazu, P. & Machin, D. (2019). *Racism toward the Roma through the affordances of Facebook: bonding, laughter and spite*. *Discourse & Society*, 30(4), p. 376–394.
 7. Caiani, M., Carlotti, B., & Padoan, E. (2021). *Online Hate Speech and the Radical Right in Times of Pandemic: The Italian and English Cases*. *Javnost – The Public*, 28(2), p. 202–218.
 8. Citron, D.K., & Norton, H. (2011). *Intermediaries and Hate Speech: Fostering Digital Citizenship for Our Information Age*. 91 B.U. L. REV. 1435. Available at: <https://scholar.law.colorado.edu/articles/178>.
 9. Codreanu, I., Raileanu, R., Ganea, L., Veliscu, C., Lica, B., Martin, R., & Taba, O. (2019). *Raportul anual cu privire la discursul intolerant și instigator la ură din România – 2018*. Active Watch.
 10. Costello, M., Barrett-Fox, R., Bernatzky, C., Hawdon, J., & Mendes, K. (2020). *Predictors of viewing online extremism among America’s youth*. “Youth & Society”, 52(5), p. 710–727.
 11. Crețu, G. (2014). *Roma minority in Romania and its media representation*. „Sfera Politicii”, 22, p. 112–120.
 12. FRA (European Union Agency for Fundamental Rights) (2016). *EU-MIDIS II: Second European Union minorities and discrimination survey: Roma–selected findings*. Luxembourg: Publications Office of the European Union. Available at: <https://fra.europa.eu/en/publication/2016/second-european-union-minorities-and-discrimination-survey-roma-selected-findings>.
 13. de Varennes, F. (2021). *Recommendations made by the Forum on Minority Issues at its 13th session on the theme «Hate speech, social media and minorities»*. Report of the Special Rapporteur on Minority Issues. Available at: <https://digitallibrary.un.org/record/3901780>.
 14. Foxman, A.H. & Wolf, C. (2013). *Viral Hate: Containing its Spread on the Internet*. New York: Palgrave MacMillan.
 15. Fyfe, S. (2017). *Tracking Hate Speech Acts as Incitement to Genocide in International Criminal Law*. *Leiden Journal of International Law*, 30, p. 523–548.
 16. Gagliardone, I., Pohjonen, M., Beyene, Z., Zerai, A., Aynekulu, G., Bekalu, M., Bright, J., Moges, M.A., Seifu, M., Stremlau, N., Taflan, P., Gebrewolde, T.M., & Teferra, Z.M. (2016). *Mechachal: Online debates and elections in Ethiopia – From hate speech to engagement in Social Media*. SSRN Electronic Journal. Available at SSRN: <https://ssrn.com/abstract=2831369>.
 17. Ghanea, N. (2013). *Intersectionality and the spectrum of racist hate speech: Proposals to the un committee on the elimination of racial discrimination*. *Human Rights Quarterly* 35 (2013), p. 935–954.
 18. Gligorić, V., Vilotijević, A., & Večkalov, B. (2021). *Does the term matter? The labeling effect on the perception of ethnic minorities: The case of The Romani in Serbia*. *International Journal of Intercultural Relations*, 85, p. 69–81.
 19. Halpern, D. & Gibbs, J. (2013). *Social media as a catalyst for online deliberation? Exploring the affordances of Facebook and YouTube for political expression*. *Computers in Human Behavior*, 29, p. 1159–1168.
 20. Hameleers, M., van der Meer, T., & Vliegenthart, R. (2021). *Civilized truths, hateful lies? Incivility and hate speech in false information – evidence from fact-checked statements in the US*. *Information, Communication & Society*, p. 1–18. DOI: 10.1080/1369118X.2021.1874038.

21. Hawdon, J., Oksanen, A., & Räsänen, P. (2014). *Victims of online hate groups: American youth's exposure to online hate speech*. In Hawdon J, Ryan J and Lucht M (eds). *The causes and consequences of group violence: From bullies to terrorists* (pp. 165–182). Lanham, MD: Lexington Books.
22. Hawdon, J., Oksanen, A., & Räsänen, P. (2017). *Exposure to online hate in four nations: A cross-national consideration*. *Deviant Behavior*, 38, p. 254–266.
23. Keipi, T., Näsi, M., Oksanen, A., & Räsänen, P. (2017). *Online Hate and Harmful Content. Cross-National Perspectives*. Routledge.
24. KhosraviNik, M. (2017). *Right Wing Populism in the West: Social Media Discourse and Echo Chambers*. *Insight Turkey*, 19(3), p. 53–68.
25. KhosraviNik, M. & Esposito, E. (2018). *Online Hate, Digital Discourse and Critique: Exploring Digitally-Mediated Discursive Practices of Gender-Based Hostility*. *Lodz Papers in Pragmatics*, 14(1), p. 45–58.
26. Kopytowska, M., Grabowski, L., & Woźniak, J. (2017). *Mobilizing Against the Other: Cyberhate, Refugee Crisis and Proximity*. In Kopytowska M. (ed) *Contemporary Discourses of Hate and Radicalism across Space and Genres* (pp. 57–97). Amsterdam / Philadelphia: John Benjamins.
27. Kunst, M., Porten-Cheé, P., Emmer, M., & Eilders, C. (2021). *Do "Good Citizens" fight hate speech online? Effects of solidarity citizenship norms on user responses to hate comments*. *Journal of Information Technology & Politics*, 18(3), p. 258–273.
28. Leader, T., Mullen, B., & Rice, D. (2009). *Complexity and valence in ethnohate and exclusion of ethnic out-groups: What puts the "hate" into hate speech?* *Journal of Personality and Social Psychology*, 96(1), p. 170–182.
29. Lee, E. & Leets, L. (2002). *Persuasive storytelling by hate groups online: Examining its effects on adolescents*. *American Behavioral Scientist*, 45(6), p. 927–957.
30. Leets, L. (2001). *Explaining perceptions of racist speech*. *Communication Research*, 28(5), p. 676–706.
31. Leets, L. & Giles, H. (1999). *Harmful speech in intergroup encounters: An organizational framework for communication research*. *Annals of the International Communication Association* 22(1), p. 91–137.
32. Maitra, I. (2012). *Subordinating speech*. In Maitra I. & McGowan M.K. (eds). *Speech and harm: Controversies over free speech* (pp. 94–120). Oxford, England: Oxford University Press.
33. Marantz, A. (2020). *Why Facebook Can't Fix Itself*. *New Yorker*. October 12. Accessed August 2021 at <https://www.newyorker.com/magazine/2020/10/19/why-facebook-cant-fix-itself>.
34. Marin, A. & Csont, A. (2012). *Discrimination of Roma Communities Romania National Report*. Workstream 1 Report NET KARD Project. Available at: https://www.gitanos.org/upload/44/68/Discrimination_of_Roma_National_Report_ROMANIA_Net_Kard.pdf.
35. Miškolci, J., Kováčová, L. & Rigová, E. (2020). *Countering Hate Speech on Facebook: The Case of the Roma Minority in Slovakia*. *Social Science Computer Review*, 38(2), p. 128–146.
36. Molnar, L. (2021). *The Law of the Jungle. The Online Hate-speech against the Roma in Romania*. *Victims & Offenders*, 16(8), p. 1108–1129.
37. Mullen, B. (2004). *Sticks and stones can break my bones, but ethnohate can alter the portrayal of immigrants to children*. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 30, p. 250–260.
38. Mullen, B. & Rice, D.R. (2003). *Ethnohate and exclusion: The behavioral consequences of cognitive representation of ethnic immigrant groups*. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 29, p. 1056–1067.
39. Mullen, B. & Smyth, J.M. (2004). *Immigrant suicide rates as a function of ethnohate: Hate speech predicts death*. *Psychosomatic Medicine*, 66, p. 343–348.
40. Müller, K. & Schwarz, C. (2021). *Fanning the flames of hate: Social media and hate crime*. *Journal of the European Economic Association*. 19(4), p. 2131–2167.

41. Nielsen, L.B. (2002). *Subtle, Pervasive, Harmful: Racist and Sexist Remarks in Public as Hate Speech*. *Journal of Social Issues*, 58(2), p. 265–280.
42. Obermaier, M., Schmuck, D., & Saleem, M. (2021). *I'll be there for you? Effects of Islamophobic online hate speech and counter speech on Muslim in-group bystanders' intention to intervene*. *New Media & Society*. Epub ahead of print 28 August 2021. <https://doi.org/10.1177/14614448211017527>.
43. Olweus, D. (2012). *Cyberbullying: An overrated phenomenon?* *European journal of developmental psychology*. 9(5), p. 520–538.
44. Pavlova, P. (2021). *The Security Risks of Anti-Roma Hate Speech on Social Media Platforms*. Available at: <https://www.e-ir.info/2021/06/12/the-security-risks-of-anti-roma-hate-speech-on-social-media-platforms/>.
45. Pew Research Center. (2019). *European Public Opinion Three Decades After the Fall of Communism*. *Minority Groups*. Available at: <https://www.pewresearch.org/global/2019/10/14/minority-groups/>.
46. Pogány, I. (2006). *Minority Rights and the Roma of Central and Eastern Europe*. *Human Rights Law Review*, 6(1), p. 1–25.
47. Raileanu, R., Minga, C., Codreanu, I., Szelmenczi, A., Martin, R., & Taba, O. (2018). *Raportul anual cu privire la discursul intolerant si instigator la ura din Romania din 2017*. Active Watch.
48. Rishel, N.M. (2011). *Digitizing deliberation: Normative concerns for the use of social media in deliberative democracy*. *Administrative Theory & Praxis*, 33(3), p. 411–432.
49. Sam Nariman, H., Hadarics, M., Kende, A., Lá'šticová, B., Poslon, X.D., Popper, M., Boza, M., Ernst-Vintila, A., Badea, C., Mahfud, Y., O'Connor, A., & Minescu, A. (2020). *Anti-roma Bias (Stereotypes, Prejudice, Behavioral Tendencies): A Network Approach toward Attitude Strength*. *Brief research report*. *Front. Psychol.* 11, 2071. DOI:10.3389/fpsyg.2020.02071.
50. Simpson, R.M. (2013). *Dignity, harm, and hate speech*. *Law and Philosophy*, 32, p. 701–728.
51. Sharma, S., Agrawal, S., & Shrivastava, M. (2018.) *Degree based Classification of Harmful Speech using Twitter Data*. *Proceedings of the First Workshop on Trolling, Aggression and Cyberbullying*, Santa Fe, USA, p. 106–112.
52. Soral, W., Bilewicz, M., & Winiewski, M. (2017). *Exposure to hate speech increases prejudice through desensitization*. *Aggressive Behavior*, 44(2), p. 136–146.
53. Special Eurobarometer 452. (2016). *Media pluralism and democracy*, November 2016, Available at https://ec.europa.eu/information_society/newsroom/image/document/2016-47/sp452-summary_en_19666.pdf.
54. Tileagă, C. (2006). *Representing the 'other': A Discursive Analysis of Prejudice and Moral Exclusion in Talk about Romanies*. *Journal of Community & Applied Social Psychology*, 16(1), p. 19–41.
55. Tirrell, L. (2017). *Toxic Speech: Toward an Epidemiology of Discursive Harm*. *Philosophy of Language*, 45(2), p. 139–162.
56. Tynes, B. (2006). *Children, Adolescents, and the Culture of Online Hate*. In Dowd N., Singer D. and Wilson R.F. (eds). *Handbook of Children, Culture, and Violence* (pp. 267–289). New York: Sage.
57. Waldron, J. (2010). *Dignity and Defamation: The Visibility of Hate*. 123 HARV. L. REV., p. 1596–1657.
58. West, C. (2012). *Words that silence? Freedom of expression and racist hate speech*. In Maitra I. and McGowan M. K. (eds). *Speech and harm: Controversies over free speech* (pp. 222–248). Oxford: Oxford University Press.

Appendix: Experimental stimuli

Posts

Variant 1 – Neutral

Recent EU statistics show that illiteracy rate remains high among the Roma population, 9 % of Roma people pursue secondary education and only 2 % pursue higher education. For almost 40 % of the Roma population, the main source of income is state aid, most Roma people being involved in the parallel labor market.

Variant 2 – Derogatory

Recent EU statistics show that many gypsies are still illiterate, only 9 % go to secondary or high school and only 2 % go to college. Nearly 40 % of gypsies live mainly on the back of others, mostly from state aids, and most moochers make money off the books.

Variant 3 – Hate speech

Recent EU statistics show that most gypsies, wretches of crows, are illiterate, only 9 % go to secondary or high school and 2 % go to college. Crows don't kill themselves with work either, 40 % live especially from freeloading off state aids and most moochers make money off the books.

Variant 4 – Extreme hate speech

Recent EU statistics show that many filthy gypsies are still illiterate, only 9 % go to secondary or high school and 2 % go to college. The foul-mouthed crows are just useless beings who take advantage, 40 % live by sucking from state aids and most mucky crows make money off the books.

Comments (change of value only)

Variant 1 – Positive

P1. It happens like this because no one gave them a chance to go to school, from the teachers who did not receive them in class to the other kids who discriminated them and gave them all kinds of nicknames.

P2. Well, what chances do they have when even at school people make differences. We should have more understanding for them and support Roma mothers to take their kids to school.

P3. I think that we should be worried about the fact that so many Roma people receive state aids, instead of receiving real support to be integrated into the labor market and to get a chance to be like the rest of us. We should all help them, it's harder for them than for us.

Variant 2 – Negative

N1. This is indeed happening, although they had a lot of chances to go to school, everybody welcomed them with open arms from the teachers to the rest of the colleagues who didn't discriminate them and treated them normally.

N2. They had a thousand chances, no one makes differences at school. We shouldn't have so much understanding for them and gypsy mothers should keep their brats at home or on the streets, not at school!

N3. I think that we should not be worried about the fact that so many gypsies receive state aids, but rather about the fact that they could receive real support to be integrated into the labor market and to live like the rest of us. We're not supposed to help them, why is it harder for them than for us?

DES «CATHOLIQUES NON-CROYANTS»? MEMOIRE IDENTITAIRE
ET EMPREINTE AFFECTIVE DU CATHOLICISME DANS LE DISCOURS
DES INTELLECTUELS CONSERVATEURS QUEBECOIS.
LE CAS DE MATHIEU BOCK-CÔTÉ

CHAPELAN ALEXIS*

ABSTRACT

The Catholic faith has had a major shaping influence on the political imaginary of Conservatism. Québec, a province whose political and historical evolution bore until the 1960s a strong Catholic imprint, is a privileged vantage point to analyze the ambiguities and the complexities of their relationship. After the Duplessis era (1944–1959), the mainstream right tried to revitalize itself ideologically through the embrace of economic and fiscal liberalism. But the newfound visibility of cultural themes such as immigration, secularism or the “reasonable accommodations” soon replaced religion at the heart of public debates. We will focus on the writings of the sociologist and journalist Mathieu Bock-Côté, who enjoys high media visibility both in Québec and in France. The way Catholicism merges with the political imperative of Québec’s nationalism and the defense of Franco-Canadian cultural heritage will stand at the forefront of our research. This constant back-and-forth between religion and culture suggests a paradoxical ideological position, which Bock-Côté describes as that of a “non-believing Catholic”.

Keywords: cultural Catholicism, patrimonialization, conservatism, nationalism, Canada / Québec.

INTRODUCTION

L’originalité du conservatisme québécois consiste en la synthèse qu’il opère entre les traditions européennes et américaines. Or, la religion, et notamment le catholicisme, émerge comme une catégorie décisive pour comprendre les modalités de ce dialogue culturel transatlantique. Dans un contexte marqué, depuis la Révolution Tranquille des années 1960, par le déclin net de la pratique religieuse catholique, l’ethos du conservatisme apparaît comme le refuge naturel d’une religiosité en crise. Mais le rapport au catholicisme n’est pas non plus dénué de

* PhD, EHESS (Césor)/University of Bucharest, e-mail: chapelan.alexis@fspub.unibuc.ro.



tensions et d'ambiguïtés: notre contribution entend restituer ce jeu des représentations contrastées. Présence relativement discrète par rapport à l'ère du duplessisme, le catholicisme nous apparaît néanmoins comme un réel enjeu qui travaille en continu le nationalisme conservateur québécois. Interroger le rapport au catholicisme permet de surcroît d'interroger le rapport à l'Europe, à l'«occidentalité» et surtout à l'identité française. Après un bref retour historique sur l'évolution historique du conservatisme québécois et ses spécificités – particulièrement son rapport au clérico-nationalisme de la «Grande Noirceur» –, nous porterons la focale sur la nouvelle génération d'intellectuels et d'essayistes conservateurs de l'après-référendum de 1995. Nous nous concentrons sur les écrits d'une de ses figures les plus médiatiques, celle du sociologue et chroniqueur Mathieu Bock-Côté. Nous suivons en particulier la façon dont le catholicisme fonctionne non seulement comme piété mais également comme marqueur identitaire fort, au sein d'une grammaire politique plus ample, aimantée par l'idéal du nationalisme québécois. Ce dialogue constant entre culturel et cultuel dessine en filigrane une posture paradoxale, que Bock-Côté désigne lui-même comme celle d'un «catholique non-croyant», résumant bien les synergies complexes et parfois malaisées entre la tradition catholique et la tradition conservatrice.

LES REPERTOIRES POLITICO-RELIGIEUX DU CONSERVATISME QUEBECOIS APRES LA REVOLUTION TRANQUILLE (1960–1990)

Le Québec constituait jusque dans les années 1960 une société catholique efficacement quadrillée par l'Eglise Catholique, qui se déploie pleinement comme organisatrice principale de la vie sociale de la province (Ferretti, 1999). Ce rapport symbiotique sera toutefois fondamentalement remis en question après la mort de Maurice Duplessis, leader de la très conservatrice et pro-cléricale Union Nationale, au pouvoir depuis 1944. Les élections générales de 1960 rabattent les cartes: le rapport de force entre éléments conservateurs et éléments progressistes a été inversé (Gagnon, 2009). Le nouveau gouvernement va entreprendre une série de réformes structurelles, tant sur le plan économique que social (la «Révolution Tranquille»). La mise en place d'un authentique Etat Providence québécois remet en question le lien organique entre Eglise et société, qui s'organisait autour des services paraétatiques – éducation, soins de santé, charité publique – fournis par les institutions religieuses. La marginalisation de l'Eglise en tant qu'institution se double d'une révolution culturelle: à la conception ethnique de l'identité franco-canadienne, axée sur la religion et la langue, succède une conception civique. C'est l'Etat et non plus l'Eglise qui agrège et articule l'identité nationale (Zubrzycki, 2020). La sécularisation de la province sera remarquablement rapide. Le déclin de la pratique religieuse est marqué : à Montréal, la proportion de la population qui assiste à la messe du dimanche chute radicalement, passant de 88 % en 1957 à 30%

en 1971. De nombreux lieux de cultes, privés de financement, ferment ou sont reconvertis (Zubrzycki, 2020). La désaffection ne concerne pas seulement la population, mais également le clergé: en hausse tout au long du 20^e siècle, l'effectif de prêtres et de religieuses s'effondre à partir des années 1960 (Ferretti, 1999). Cette évolution est parfaitement cohérente avec les tendances lourdes à la sécularisation des sociétés industrialisées, mais la rapidité des changements est assez inédite. La sortie du religieux se fera donc simultanément le long des trois grands axes identifiés par Martin Riesebrodt (2010): la sécularisation (séparation de l'Eglise et de l'Etat), la désinstitutionalisation (marginalisation de l'Eglise dans la vie sociale quotidienne) et le désenchantement (la rationalisation de la conscience et l'abandon de la référence religieuse dans le discours politique).

C'est cette dernière dimension qui nous intéresse particulièrement dans notre étude du conservatisme. Après le déclin de l'Union Nationale, la droite politique québécoise se voit obligé de changer de logiciel idéologique. Le libéralisme économique finit par se déployer chez les nouveaux partis de centre droit tels que le Parti Libéral du Québec ou l'Action Démocratique du Québec (Coalition Action Québec après 2012) indépendamment de la caution morale catholique. La référence religieuse se fait de plus en plus discrète dans la politique parlementaire québécoise.

Face à une droite libérale désireuse de s'insérer de plein pied dans la dynamique de sécularisation de la Révolution Tranquille, un certain populisme conservateur renoue avec la tradition «prolétarienne» du catholicisme social. Le mouvement créditiste constituera un sursaut protestataire des perdants de la Révolution Tranquille. Le Crédit social était l'une des pierres angulaires de la doctrine sociale des conservateurs catholiques dès les années 1930, notamment *L'Action Catholique* et l'association des Pèlerins de Saint-Michel. Le Crédit social revisite une idée chère au conservatisme catholique des années 1930, soit celle d'une troisième voie entre le libéralisme matérialiste et le socialisme athée. Ce «poujadisme à la québécoise» (O'Neill, 2003) est aimantée par une profonde méfiance envers le capitalisme et la modernité financière; chez les plus mystiques des créditistes, regroupés au sein des Pèlerins de Saint-Michel, ce tropisme anti-moderne confine à la caricature et s'exprime dans un projet radical de régénération religieuse d'un monde moderne contaminé par le satanisme (Bibeau, 1976). L'assise électorale sera en grande ligne celle du duplessisme: classes moyennes inférieures et milieux ruraux. Malgré des chefs charismatiques tels que Réal Caouette, les partis créditistes, réduits à une fonction tribunitienne (Hamel & Thériault, 1975), peinent à s'ancrer durablement dans le paysage politique. Cet échec aura pour effet la radicalisation et la marginalisation des groupes catholiques créditistes, tels que les Pèlerins de Saint-Michel, qui se détournent de la politique voire même de la société moderne. La déception de Vatican II renforce la création d'une contre-culture catholique intransigeante, intégriste, qui participe de moins en moins à la vie politique et sociale.

Le paysage de la politique parlementaire n'offre donc, à partir des années 1960–1970, qu'une place périphérique à la religion catholique. Mais, en parallèle, se déploie un large courant intellectuel conservateur, protéiforme et complexe, qui se veut porteur d'un regard critique sur les évolutions post-Révolution Tranquille du Québec. La «nouvelle sensibilité conservatrice» se cristallise notamment dans le sillon des débats sur les accommodements raisonnables, qui opposent une vision anglo-saxonne du multiculturalisme à une perspective davantage «francocentrée» de l'unité culturelle nationale. Après l'échec du référendum de 1995 pour l'indépendance, le nationalisme peut se réinventer au sein d'une matrice conservatrice valorisant un passé commun mythifié et un héritage culturel surplombant la société (Piotte et Couture, 2012). Les thèmes nationalistes s'inscrivent souvent dans un discours critique du multiculturalisme et de la diversité, qui rejoint une tradition néoconservatrice anglophone. Mais les États-Unis et le Canada anglophone sont loin d'être l'unique référence intellectuelle de ce mouvement. La France – dont la tradition conservatrice apparaît plus humaniste, plus universaliste et plus consensuelle – reste un pôle d'intérêt fondamental : dans les revues proches de la Nouvelle Sensibilité, l'on retrouve Alain Finkielkraut, Marcel Gauchet ou Pierre Manent. La critique du «faux consensus» de la Révolution Tranquille fait écho à la critique de la culture post-soixante-huitarde en France. Les deux discours sont structurés autour des mêmes topoï de la critique de la *modernité liquide* – individualisme, atomisation, relativisme, triomphe du moi émotif et pulsionnel actualisé dans l'hédonisme sexuel et le consumérisme – qui prive l'individu de ses encrages élémentaires (voir Audier, 2009 ; Piotte et Couture, 2012). Cette perspective débouche sur une remise en récit de l'histoire récente du Québec, notamment de l'épisode de la Grande Noirceur du gouvernement Duplessis (1944–1959). C'est le rôle de l'Église Catholique qui est réexaminé de près, dans le but d'en présenter une histoire plus nuancée. Mais se manifeste aussi une volonté politique de réhabiliter la religion catholique, marqueur identitaire fort des franco-canadiens. De ce point de vue, les intellectuels de la Nouvelle Sensibilité considèrent que la Révolution Tranquille a radicalement «américanisé» le Québec. Selon Joseph Yvon Thériault:

L'Amérique de l'américanité, c'est le culte de la société neuve, sans filiation, surgie de nulle part. C'est l'exaltation de l'errance, du métissage, du renouveau continu. [...] L'américanité, c'est enfin l'idée d'une société sans limite, où tout est possible, car l'être humain se serait finalement émancipé du poids de la tradition et de la mémoire. (Thériault, 2003: 13)

Le Québec avec ses traditions, son passé, sa foi, représente par opposition un désir de permanence, de persistance, de survie. Thériault dénonce le «suicide culturel» de la «petite nation» franco-canadienne, qui se dissout dans une américanité qui lui est étrangère. Il reprend aussi, de façon intéressante, l'un des

éléments de discours du nationalisme clérical du début du XX^e siècle, celui d'une vocation spirituelle du Canada Français:

Certes, il y eut dans l'idéologie canadienne-française des rêves de grandeur, celui particulièrement associé à sa "vocation providentielle" d'être la conscience spirituelle de l'Amérique matérialiste. Mais ce rêve a toujours été confiné, comme le précisait déjà Étienne Parent, à la fraction marginalisée par la civilisation moderne – soit l'univers du spirituel. (Thériault, 2003: 12)

Cet accent sur le spirituel prend un accent réellement ontologique chez Marc Chevrier. Dans un essai intitulé *Le Temps de l'Homme Fini*, il voit dans le consumérisme contemporain un signe d'une quête affolée de sens, pour retrouver un ersatz des «idéaux qui avaient mortifié des saints, consumé des héros et affamé des masses pieuses» (Chevrier, 2004).

Les intellectuels conservateurs reconnaissent que le catholicisme doit désormais faire face à des concurrences. Fait nouveau par rapport aux décennies précédentes, un nouvel acteur a surgi sur la scène culturelle et religieuse de la province: l'Islam. Les craintes jumelées du multiculturalisme et de l'Islam radical sont un terreau fertile pour une «redécouverte» du catholicisme, au moins en tant qu'héritage et patrimoine partagé. Cette approche est bien sûr distincte du traditionalisme rigide du national-cléricalisme des années Duplessis ou de l'intégrisme des Pèlerins du Saint-Michel. La droite intellectuelle a pour objectif premier non pas de restaurer un catholicisme pré-Révolution Tranquille, mais de se réapproprier un héritage culturel catholique, pour l'opposer au danger perçu d'une acculturation musulmane.

LA GUERRE CULTURELLE DE MATHIEU BOCK-CÔTÉ: LES PARADOXES D'UN «CATHOLIQUE NON-CROYANT»?

UN INTELLECTUEL MEDIATIQUE SUR LES BARRICADES DES GUERRES CULTURELLES

Le Québec entrait dans le XXI^e siècle en enterrant, du moins pour un temps, le rêve d'indépendance suite au référendum de 1995. Parallèlement, il se heurtait aux défis des accommodements raisonnables qui marquaient son entrée de plein pied dans un monde globalisé et multiculturel. Bien que le Québec ait toujours été bien connecté intellectuellement à la fois à l'Amérique anglophone et à l'Europe, les flux idéologiques s'intensifient grâce aux nouvelles technologies de diffusion et de télécommunication, notamment Internet. Connecté en temps réel aux grands débats relatifs au multiculturalisme, à l'immigration ou à la citoyenneté sexuelle qui essaient en France et aux États-Unis, la droite intellectuelle québécoise participe à un «backlash culturel» global. Bien que politiquement discrète, cette droite amorce selon certains observateurs une «réaction tranquille» (Dupuis-Déri et Ethier, 2016) dont les grands axes sont: 1. un anti-systémisme empruntant

largement au discours populiste, fondé sur une supposée dichotomie entre un peuple pur et des élites culturelles et politiques cosmopolites et corrompues 2. une conception nativiste de la société qui entend refonder l'unité culturelle québécoise mise à mal par le multiculturalisme et la mondialisation 3. une morale conservatrice, surtout dans le domaine du genre et de la sexualité.

Ces trois directions ne sont pas propres à la droite intellectuelle québécoise. Nous retrouvons ces thèmes à devers degrés dans le néoconservatisme américain, dans la mouvance du Tea Party, dans le populisme trumpiste, chez les soutiens du Brexit, dans le mouvement de *La Manif pour Tous* en France, chez le Rassemblement National de Marine de Pen ou chez Eric Zemmour. Elles illustrent la globalisation des guerres culturelles, qui imposent leur rythme au débat public. La notion de guerre culturelle, développée originellement dans les années 1990s aux Etats-Unis, désigne une situation de forte polarisation autour de questions morales et identitaires (Hunter, 1991). Les guerres culturelles lancent aussi un type particulier d'intellectuel public de droite, dont l'archétype historique fut l'intellectuel néoconservateur new-yorkais des années 1970 et 1980. Ceux-ci évoluent souvent en dehors ou à la marge de la politique parlementaire et des partis, mais au sein de réseaux académiques et médiatiques complexes, agrégés autour de *think tanks*, de revues d'opinion et plus récemment de chaînes de télévision ou de nouveaux médias (podcasts, médias sociaux, sites alternatifs de « réinformation »). L'intellectuel de droite se voit réinvesti d'une dimension contestataire, voire contre-culturelle. En témoigne le succès global de l'*Intellectual Dark Web*, un groupement aux contours diffus qui réunit des figures du monde scientifique et littéraire autour de la défense de l'héritage occidental et de l'ethos de la liberté d'expression contre une supposée censure du politiquement correct (Parks, 2020).

Mathieu Bock-Côté est sans doute le plus médiatique des intellectuels conservateurs québécois. Ses multiples casquettes – sociologue universitaire, essayiste grand public, chroniqueur et « podcasteur » – lui confèrent la polyvalence multimédia de l'intellectuel moderne. Bock-Côté est l'auteur d'une dizaine d'ouvrages, publiés notamment chez des maisons d'éditions françaises telles que Cerf. Il publie des contributions régulières au *Figaro*, au *Point*, à *Valeurs Actuelles*, au *Journal de Montréal*, à *L'Action Nationale* ou à *Argument*, s'imposant en France comme au Québec comme l'une des plumes les plus prolifiques de la droite conservatrice. Depuis septembre 2021, il remplace Eric Zemmour à l'émission *Face à l'Info* de la chaîne française CNews. Il est un interlocuteur régulier à *France Culture* et à *Radio Europe 1*. Son intérêt pour les formats innovants et plus informels est confirmé par la mise en place du podcast *Les Idées mènent le monde* avec QUB radio, qui a atteint sa quatrième saison. Bien entendu, le sociologue a également une présence robuste sur les nouveaux médias sociaux, avec plus de 132 000 followers sur Twitter et 50 000 personnes sur Facebook. Il est également le produit d'un parcours authentiquement transatlantique. Ses références politiques

revendiquées – Charles de Gaulle et Raymond Aron – sont celles du libéral-conservatisme français, aimanté à la fois par la verticalité et l'autorité incarnée par le général de Gaulle et par l'humanisme critique et l'indépendance d'Aron. Bock-Côté déclare se sentir «à l'aise» dans le «le mélange assez spontané que la droite française proposait de nationalisme, de conservatisme, de libéralisme» (Bock-Côté, 2011). Par opposition, le Québec a renié et enterré sa propre tradition conservatrice: dans un article publié dans *La Presse* intitulé «Le droit de respirer à droite» le chroniqueur déplore que le Québec soit l'un des seules démocraties occidentales «à ne pas disposer d'une droite forte et enracinée dans la culture nationale » (Bock-Côté, 1998: 11). Il y a ensuite l'influence de la «Révolution Conservatrice» américaine, plus discrète mais elle aussi centrale dans l'éducation politique conservatrice du jeune Bock-Côté: «Les années 1980 nous ont été favorables. C'était l'heure d'un certain renouveau conservateur. Reagan, Thatcher, on en parlait en bien à la maison. Tout comme on aurait probablement parlé en bien de Nixon» (Bock-Côté, 2011: 38) Dans sa bibliothèque, nous retrouvons, entre des auteurs français et européens, des néoconservateurs comme Irving Kristol.

Mais la clef de voûte de vision de Bock-Côté est le nationalisme québécois, qui représente aussi la matrice de son engagement politique. Dans un témoignage à la première personne, *Fragment d'une Education Conservatrice*, le sociologue confesse:

L'indépendance. Première passion politique qui est devenue fondatrice, peu à peu, d'un certain engagement politique. [...] À la maison, nous voulions un pays. Pas un pays de gauche ou de droite. Un pays. Parce qu'un peuple se gouverne lui-même. Tout simplement. Mon père avait été à l'école de Maurice Séguin, et j'ai probablement entendu parler de l'« agir-par-soi collectif » la première fois à l'âge de six ans. Pour ainsi dire, c'est dans l'espoir de l'indépendance et dans l'admiration de ceux qui luttèrent pour elle que nous avons été élevés. (Bock-Côté, 2011: 42)

La synthèse idéologique que propose l'intellectuel québécois est surtout modelée par le rejet de la droite institutionnelle néolibérale. Une certaine méfiance, voire hostilité, envers les cadres des partis apparaît en filigrane dans la description élogieuse qu'il fait de son père:

Comme tous les conservateurs qui se respectent, mon père était d'abord un patriote. Il s'intéressait bien davantage aux questions culturelles, sociales et morales qu'aux exigences comptables de la seule croissance économique. C'est à la tête des partis conservateurs qu'on trouve les néolibéraux qui instrumentalisent ensuite le patriotisme pour imposer un programme en contradiction avec les valeurs profondes de leurs électeurs. Mais cela, je ne le comprendrai que plus tard, beaucoup plus tard. (Bock-Côté, 2011: 42)

Retrouver un certain ethos conservateur cristallisé autour du sentiment d'un héritage partagé à défendre est la principale préoccupation de la droite intellectuelle, dans un mouvement de rejet de la proposition libertarienne, davantage centrée sur la défense des droits de l'individu contre l'ingérence étatique. Bock-Côté évoque cette ambiguïté par rapport au libéralisme de droite de

type américain, qui le poussa à renouer avec une tradition « bleue », national-conservatrice, qui n'avait pas d'expression politique forte au Québec depuis la Révolution Tranquille.

Et plus encore, c'est là que j'ai rencontré une catégorie d'idéologues bien particuliers : les libertariens. On en parle beaucoup aujourd'hui. [...] Ils n'étaient pas de gauche, je n'étais pas de gauche. Nous nous cherchions des points communs: nous n'en trouvions pas vraiment, sinon la défense de la responsabilité individuelle. Je constatais une chose: ma droite n'avait pas grand-chose à voir avec celle de mes collègues. Je voyais la droite comme une défense de l'expérience historique d'une société et de son caractère fondateur sur le plan politique [...] Pour eux, la droite, c'était la lutte contre l'étatisme. Point à la ligne. J'avais fini par appeler conservatisme mon nationalisme sans utopie. Ils appelaient droite une autre manière d'être à gauche. J'étais pour l'histoire, ils étaient pour l'utopie. Le mariage pouvait difficilement se faire, la rupture est vite venue. (Bock-Côté, 2011: 43)

Le «conservatisme identitaire et culturel» de Bock-Côté a fini par prendre corps et s'articuler autour d'un grand axe structurant: la critique du multiculturalisme. Mettant un signe d'égalité entre «multiculturalisation» et «dénationalisation», le sociologue s'évertue à présenter les politiques multiculturelles comme une utopie d'ingénierie sociale visant à «construire de toute pièce une nouvelle société, un nouveau peuple», en atomisant les nations et les réduisant à une collection de communautés juxtaposées (Bock-Côté, 2008).

LE RELIGIEUX DANS LE REPERTOIRE DE MATHIEU BOCK-COTE

Les impératifs jumelés d'une recherche d'une identité nationale québécoise qui étayerait l'idéal souverainiste québécois et d'une critique du multiculturalisme – expression décriée comme corrosive de la modernité – vont amener Mathieu Bock-Côté à développer en biais une réflexion sur la religion et le catholicisme. L'empreinte religieuse est très discrète dans les textes de l'auteur, qui proclame son attachement à un régime laïque intransigeant, à la française. Il applaudit la loi sur la laïcité de l'Etat de 2019 qui proscriit les signes religieux chez les fonctionnaires publics. Celle-ci vaut réaffirmation par le Québec de sa connexion intime avec la France: «Ils sont nombreux, dans la mouvance multiculturaliste, à accuser le Québec de s'inspirer de la France. Et cela se veut une accusation grave.» (Bock-Côté, 2019) «Inimaginable dans l'imaginaire politique américain», la laïcité confirme l'ancrage français et européen du Québec, affirme Bock-Côté sur la CNews (CNews, 2022). La construction en miroir de l'Amérique – hypermoderne donc nécessairement multiculturelle et atomisée – et de la France – porteuse d'un héritage dont le Québec est aussi dépositaire – recoupe la *Weltanschauung* de la Nouvelle Sensibilité Conservatrice, notamment de J. Y. Thériault, pour qui le destin du Québec se joue dans la compétition entre ces deux grands pôles. La mise en récit de cette dichotomie culturelle et politique renforce le souverainisme

québécois. Pour Bock-Côté, le choix de la laïcité «à la française» renvoie le Québec à son rôle de «pôle de résistance, incarnant une autre idée de la civilisation occidentale, et aussi une autre manière de faire société, où le commun ne s’efface pas devant la survalorisation victimaire des minorités et le culte d’un individualisme exacerbé.» (Bock-Côté, 2019a). Dans un essai publié en 2008 et intitulé de façon éclairante «Derrière la laïcité, la nation», le penseur conservateur érige la laïcité en rempart contre les tendances centrifuges communautaristes et individualistes (Bock-Côté, 2008).

La laïcité «républicaine» que défend Bock-Côté est conceptualisée non pas comme hostilité envers la religion, mais comme une forme de principe organisateur, voir un exercice de discipline demandé par la collectivité à l’individu. «A travers la laïcité» écrit-t-il, «les Québécois retrouvent le principe de culture de convergence. C’est-à-dire: la majorité historique francophone pose des normes symboliques, culturelles et identitaires.» (Bock-Côté, 2019b) C’est un principe qui, non sans une certaine ironie, fait écho à la maxime *Cujus regio, ejus religio* qui s’impose dans l’Europe ravagée par les guerres de religion: tout comme la religion d’Etat était un facteur pacificateur et unificateur pour les fragiles principautés européennes, l’areligion d’Etat est dans les nations modernes occidentales le ciment de l’unité nationale. Cette approche met en exergue à quel point Bock-Côté est redevable à la tradition libéral-conservatrice française, qui a toujours articulé la laïcité républicaine dans le *langage des devoirs* plutôt que dans le *langage des droits*. C’est ici une rupture nette avec la droite traditionaliste, celle du national-cléricalisme ou de l’intégrisme, pour qui la laïcité est justement synonyme d’individualisme effrénée, de dissolvant de tout lien social.

Le «minimalisme religieux» de Bock-Côté et sa demande de retenue adressée aux croyants se double d’une mise en récit personnelle qui exclut toute référence à la foi et à la religion transcendante. L’intellectuel conservateur se livre, au grès de ses chroniques, souvent à l’exercice de parler à la première personne. Dans ces textes, souvent très personnels, c’est en agnostique serein et sans complexe qu’il se campe : «Je ne crois pas en Dieu. Je n’ai pas la grâce de la foi. Et je le confesse, je ne suis pas ‘monsieur spiritualité’» (Bock-Côté, 2012) C’est même avec une pointe d’épicurisme qu’il revendique la prééminence de l’ici-bas: «Je n’ai pas l’agnosticisme désespéré et je ne crois pas qu’un monde sans Dieu ne vaille pas la peine d’être vécu. Aucunement.» (Bock-Côté, 2014). La quête spirituelle heurte frontalement un tropisme cartésien, sceptique, que le penseur revendique fortement:

À chaque fois que j’ai l’impression [de trouver la foi] je sens en moi un étrange dialogue intérieur, qui tourne toujours à l’avantage de ma part sceptique. Je me traite alors de comédien se livrant à un théâtre intérieur pour vivre un semblant de quête spirituelle, et je retourne à mes activités ordinaires. (Bock-Côté, 2014)

Dans un entretien accordé à la chaîne québécoise LCN, il résume de façon percutante ses rapports personnels avec la foi: «Je dis souvent que je suis un

catholique non-croyant, ou un catholique de culture, mais surement pas un catholique de foi.» (sijepeuxdire, 2012 [vidéo YouTube])

Cette revendication de l'oxymore de «catholique non-croyant» interpelle néanmoins. Il renvoie à l'ambiguïté fondamentale au cœur de l'approche de Bock-Côté – et de la droite intellectuelle québécoise – à la religion catholique. Le thème de la religion effleure sans cesse la réflexion politique et sociologique de Bock-Côté, s'avérant structurante pour la formation de sa critique du multiculturalisme et la modernité. Elle semble d'abord être un pôle négatif, synonyme de fanatisme et opposée au rationalisme. Ainsi, dans son essai *Le multiculturalisme comme religion politique*, Bock-Côté dénonce la radicalisation quasi-religieuse de l'«idéologie de la diversité»:

Ce n'est pas seulement une nouvelle idéologie qui poussait, mais peut-être même, une nouvelle civilisation et une nouvelle religion. [...] C'est le propre d'une religion politique, en quelque sorte, que de reconduire dans le théâtre de l'histoire la querelle du bien et du mal, en identifiant clairement les forces qui soutiennent le premier et le second. (Bock-Côté, 2016: 27)

Le scénario manichéen activé par l'irruption du réflexe religieux en politique est puissamment critiqué, dans un langage qui est celui du libéralisme anti-utopique d'un Karl Popper, d'un Raymond Aron ou d'un Alain Besançon:

C'est le propre des religions politiques que de conduire au totalitarisme. La religion politique n'assume pas seulement la part irréductiblement sacrée, ou «religieuse», du politique: elle fonde la politique et la religion dans une même entreprise de régénération de l'homme par la transformation radicale de l'ordre social. La religion séculière propose une politique du salut qui transpose sur terre l'idée d'une rupture fondamentale dans l'histoire humaine, entre le monde de la chute et celui de la rédemption. (Bock-Côté, 2016: 190)

Dans une veine similaire, le penseur conservateur fustige également la «religion verte» de l'écologie. C'est avec causticité qu'il déploie tout le champ lexical de la religiosité pour critiquer les comportements des militants écologiques:

Quoi qu'en disent ses adeptes, le discours écologiste n'est pas exempt d'une certaine dimension eschatologique et religieuse. Ses fidèles qui, tous ensemble, s'inclinent plusieurs fois par jour vers la ville sainte de Kyoto, se retrouvent dans un paysage idéologique éclaté, avec ses chapelles et ses sectes, ses dissidents et ses pratiquants, sa liturgie et son clergé, sa théologie et ses théologiens. Et surtout, ses prophètes. (Bock-Côté, 2008)

En abordant un autre sujet central au discours conservateur– celui de la «théorie du genre», c'est à nouveau sur la métaphore religieuse que Bock-Côté se rabat : «Derrière ça, il y a presque un fantasme religieux. C'est pour ça que je

trouve que la théorie du genre ne peut être critiquée véritablement qu'en voyant qu'elle a une portée religieuse. [...] Il y a dans la théorie du genre une pensée démiurgique.» (sijepeuxdire, 2015 [vidéo YouTube]). Dans la grammaire politique de Mathieu Bock-Côté, la pulsion religieuse est appréhendée avec une méfiance extrême ; se dessine même en filigrane une certaine antinomie entre l'ethos totalisant (pour ne pas dire totalitaire) de la religion et la retenue philosophique propre au conservatisme. En reprenant les catégories d'analyse du libéralisme antitotalitaire français, le nationalisme conservateur de Bock-Côté semble à première approche rompre définitivement avec l'héritage du national-cléricalisme et de la tradition «bleue» québécoise.

Mais est-ce que la nouvelle génération d'intellectuels conservateurs appariert-elle vraiment à une droite postchrétienne, ayant évacuée la référence au catholicisme au profit d'une vision authentiquement libérale de la laïcité «républicaine» à la française? Le tableau mérite être nuancé. Tout d'abord, l'affirmation de la laïcité dans la rhétorique de Bock-Côté a une cible bien identifiée et fréquemment mise en exergue : l'Islam. La question de la laïcité, précise le sociologue, «n'est pas désincarnée et s'impose à cause d'un certain islam qui s'accommode moins des codes culturels de la civilisation occidentale qu'il ne cherche à lui imposer les siens » (Bock-Côté, 2019). Donc, si le principe de la laïcité occupe effectivement une place centrale dans le dispositif intellectuel conservateur, c'est une laïcité réactive tendue vers l'effacement de l'empreinte culturelle de l'Islam dans l'espace public. A propos du burkini, il réagit : «C'est la laïcité, dans la mesure où elle n'est pas qu'un principe désincarné mais un marqueur essentiel des mœurs françaises, qui est directement attaqué.» (Bock-Côté, 2019c) Dans ce contexte, l'insistance sur la dimension «incarnée» de la laïcité est éclairante: la laïcité n'est pas une norme neutre, elle vise à défendre une certaine conception occidentale de la société contre une conception présumée rivale, celle de l'Islam. Autrement dit, Islam et christianisme ne sont pas égaux devant la laïcité. En mobilisant la laïcité contre l'Islam, Bock-Côté semble absoudre le christianisme, contre lequel s'est formé historiquement le principe laïque, et donc les tentatives d'empiètement sur le public n'ont cessé au Québec que très tardivement. C'est tout de même avec un certain regret qu'il admet que le symbolisme catholique soit une quelque sorte une «victime collatérale» de la politique laïque : «Il y avait quelque chose d'un peu triste à voir circuler les photos du décrochage du crucifix de l'Assemblée nationale avant-hier. C'était apparemment le prix à payer pour obtenir la Loi sur la laïcité de l'État.» (Bock-Côté, 2019d).

Car le «catholique non-croyant» revendique non seulement son agnosticisme, mais aussi son catholicisme. Une religion «sans croyance» était-elle possible, et si oui, quel en est le noyau? Bock-Côté tente à plusieurs reprises d'élaborer une réponse à cette question. Un premier élément de réponse s'inscrit dans son ontologie conservatrice: l'homme a besoin d'une leçon d'humilité et la foi reste le

meilleur remède contre l'*hubris* moderne. Une religion qui ne serait pas apprentissage de la soumission et de la modestie n'aurait donc aucune valeur. Bock-Côté se montre acerbe contre les nouvelles spiritualités de type New Age, «petites religions personnelles bricolées sur mesures» (Bock-Côté, 2014) qui laissent au sujet croyant la liberté de se construire en dehors des contraintes des dogmes. Informes, «visqueuse» (le mot n'est pas sans faire écho à la notion baumanienne de «modernité liquide») et arrogantes, les nouvelles religions sont le signe d'une hypermodernité sans repères :

Traumatisé par la «Grande Noirceur» des années Duplessis, un puissant sentiment antireligieux nous irrigue encore. Et nous voyons en chaque croyant soit un fanatique, soit un simple d'esprit. Étrange aveuglement, pourtant. Car si nous méprisons les religions historiques, et le catholicisme particulièrement, nous baignons dans une spiritualité visqueuse, faite d'énergies, de chakras, d'anges gardiens, de talismans et de croyances exotiques qui nous donnent l'impression d'une spiritualité supérieure. (Bock-Côté, 2012)

Le deuxième élément de réponse – plus fondamental encore dans la grammaire conservatrice du sociologue conservateur – est davantage politique. Le catholicisme participe pleinement à l'élaboration du nationalisme culturel et identitaire québécois, il fonctionne comme le marqueur d'une certaine «francité» unique dans l'espace américain. Pour un québécois, souligne Bock-Côté pour la chaîne québécoise LCN, le catholicisme est avant tout une mémoire :

Le catholicisme pour moi, lorsque je le regarde dans une perspective québécoise, c'est d'abord, avant même d'être une Eglise, c'est une mémoire. C'est-à-dire, le catholicisme a laissé une empreinte profonde sur le peuple québécois, jusqu'aux années 60s, c'était presque l'élément fondamental, structurant, de notre identité collective. [...] Aujourd'hui, 50 ans après la Révolution Tranquille, il est nécessaire de se réapproprier cette mémoire, premièrement pour se rappeler que le Québec n'est pas né il y a une cinquantaine d'année, et deuxièmement ce qu'il y a de valable dans cette mémoire du catholicisme, dans ce rapport singulier à la foi, à la croyance, dans cette tradition religieuse qui n'est certes n'est pas la seule mais qui était notre manière d'appréhender la question de la spiritualité, de la culture, de la religion simplement. (sijepouxdire, 2012 [vidéo YouTube])

Tout en acceptant la nécessité d'une décléricalisation de la société, le penseur conservateur offre une critique en biais de l'approche de l'historiographie moderniste post-duplessiste, qui croyait pouvoir liquider l'histoire longue du Québec en marginalisant et effaçant le legs du catholicisme. Son approche s'inscrit de plein pied dans le «révisionisme» historique de la Nouvelle Sensibilité Historique. Le topos de la «haine de soi» occidentale est un point focal du conservatisme de Bock-Côté ; il est sans surprise mobilisé aussi en ce qui concerne le rapport au catholicisme. La modernité aurait dans cette optique un rapport mutilé, biaisé à la chrétienté, causé par un sentiment de culpabilité et un complexe identitaire : «Lorsqu'on regarde notre histoire de manière un peu moins

complexée, lorsqu'on l'on ne veut plus la détester, et qu'on cherche d'abord à la comprendre, alors on retrouve dans l'Eglise une source qui a irrigué aussi positivement cette culture et cette société. » (sijepeuxdire, 2012 [vidéo YouTube])

Bock-Côté tente de découpler ainsi la mystique chrétienne et la culture chrétienne : « On peut avoir cessé de croire depuis longtemps en Dieu ou en la résurrection du Christ et demeurer profondément marqué par l'imaginaire du catholicisme. C'est ce qu'on appelle le catholicisme culturel. » (Bock-Côté, 2019d). Une religion n'est pas qu'un système de croyance en une réalité surnaturelle, mais aussi un ensemble de référence partagée, un système culturel cohérent. C'est la raison pour laquelle Bock-Côté refuse, dans le cadre des dispositifs laïques, de considérer le catholicisme « comme une religion parmi d'autres ». Là où le désir de visibilité de l'Islam est considéré comme une forme de « colonisation » exogène (Novopress, 2022), celui du catholicisme relèverait d'une élémentaire volonté de résilience culturelle. Ainsi, à propos de l'incendie de la cathédrale Notre-Dame de Paris, il explique l'émotion qui déborde des cercles catholiques par le rôle structurant de l'imaginaire chrétien dans la formation d'une identité française, mais aussi européenne et occidentale :

Le catholicisme n'est pas qu'une religion parmi d'autres en France et en Occident. C'est le noyau spirituel et civilisationnel de nos pays. L'héritage catholique représente le substrat culturel de ce pays. Communautariser la situation, en affirmant que Notre-Dame n'est qu'un lieu de culte catholique, est absurde : tout le génie politique du catholicisme, si je puis dire, est d'avoir laissé une empreinte qui transcende les seuls catholiques. (Bock-Côté, 2019e)

Le topos de l'Europe chrétienne est un élément structurant du répertoire conservateur ; Bock-Côté n'est ici en rien original. Mais il est intéressant de mettre en exergue la façon dont il articule l'imaginaire conservateur européen et le souverainisme québécois dans un même combat pour la défense des « valeurs de l'Occident ». La religion catholique devient le symbole d'une occidentalité du Québec au sein d'une Amérique qui est déjà *post-occidentale* car diluée dans les flux culturels et ethniques globaux :

À moins de consentir à la liquéfaction identitaire du Québec, il fallait bien marquer par quelques symboles forts son appartenance à un espace culturel donné, à une civilisation particulière. Le vieux passé québécois était à mobiliser, avec en son centre une matière longtemps tenue pour morte : l'héritage catholique du Québec. Cet héritage a joué un rôle central dans la crise du multiculturalisme québécois en rappelant l'appartenance du Québec à la civilisation occidentale. [...] On pouvait parler des racines chrétiennes du Québec comme on parle de celles de l'Europe. (Bock-Côté, 2010 : 555)

Non seulement le catholicisme se présente comme une médiation privilégiée pour mettre en récit ce rattachement européen du Québec, mais il est aussi perçu comme une clé de voute du processus de *nation-building*. En l'absence d'une réelle

existence politique, le «crypto-Etat» que constituait l'Eglise Catholique était le mieux à même à donner une «personnalité collective» au peuple québécois (sijepeuxdire, 2012 [vidéo YouTube]).

La défense du christianisme et de son héritage recoupe par ailleurs d'autres thèmes structurants du discours de Bock-Côté, notamment la critique du *politiquement correct* qu'il voit à l'œuvre dans l'usage croissant de la formule «Joyeuses Fêtes», au détriment du traditionnel «Joyeux Noel». Dans le cadre des soi-disant *Christmas Wars*, le penseur conservateur mobilise la notion orwellienne de *common decency*, qui désigne un ensemble de valeurs populaires, fortement enracinées dans une majorité silencieuse. Noel et les grandes fêtes chrétiennes, avec leurs vocabulaire et pratiques religieuses, sont intégrées à ce dispositif culturel du *common decency* (Bock-Côté, 2009). Cette «patrimonialisation par le bas» participe aussi à une forme de catholicisme culturel, dont le principal marqueur est celui d'être davantage une tradition qu'une foi. C'est pour cela que Bock-Côté évoque la «désoccidentalisation» qui accompagne inévitablement la «déchristianisation».

Le rapport au catholicisme de Bock-Côté apparaît donc comme fondamentalement médié par deux impératifs conservateurs : la nécessité d'une leçon ontologique d'humilité et la nécessité d'une leçon socio-culturelle d'histoire. Un troisième angle d'approche tient plus particulièrement aux impératifs de la droite nationaliste québécoise : la nécessité d'ancrer le Québec dans une matrice civilisationnelle française et européenne, indissoluble dans l'«américanité» de ses voisins anglo-saxons. Mais pour autant, ce conservatisme prônant un christianisme culturalisé reste particulièrement méfiant envers certaines expressions institutionnalisées du catholicisme, notamment le clergé. Les condamnations des «dérives» du cléricalisme duplessiste sont un exercice déjà classique chez les catholiques québécois. Chez Bock-Côté, elles sont audibles et sans ambiguïtés : «Il faut dire que l'Eglise, ici, avait abusé de son pouvoir et cautionné un modèle de société extrêmement étouffant» (Bock-Côté, 2018). Mais c'est surtout dans la critique formulée envers la politique de l'Eglise Catholique contemporaine qu'apparaissent en filigrane de profondes tensions. Pour le sociologue conservateur, profondément attaché au paradigme nationaliste, l'universalisme porté par l'Eglise Catholique est intenable, voire ferait le jeu du multiculturalisme honni. Dans un article sobrement intitulé «Le pape se trompe» (potentiel clin d'œil au dogme d'infailibilité pontificale), il défend dans la foulée du mouvement «Je suis Charlie» le droit au blasphème que le pontife tentait prudemment de nuancer (Bock-Côté, 2015). Il accuse également le pape François de faire preuve d'une «terrible irresponsabilité» dans ses appels à la compassion envers les migrants : « Du haut de son magistère, le pape fait la morale sans trop s'intéresser aux conséquences pratiques de cette révolution migratoire. Il y a là une terrible irresponsabilité. » (Bock-Côté, 2017). Scrutant le catholicisme contemporain, Bock-Côté s'inquiète de voir l'Eglise porter une «utopie multiculturaliste» qui aboutit non seulement à la déchristianisation de l'Europe, mais surtout à une «déseuropéanisation du catholicisme» :

À se vouloir absolument universel, le catholicisme aurait-il oublié le lien intime et même irremplaçable qu'il a noué avec la civilisation européenne ? [...] Le pape François, qui a décidé que l'avenir du catholicisme se trouvait dans les marges, ne semble pas trop s'intéresser aux marges de la civilisation européenne, soit ces millions de Français déchristianisés, qui portent pourtant encore en eux non pas la nostalgie d'un monde chrétien, mais celle d'un monde où la croix voulait encore dire quelque chose. (Bock-Côté, 2017b)

Au sein de cette Église, affirme Bock-Côté, les «catholicismes identitaires» et les traditionalistes seraient ostracisés et marginalisés :

Il semble bien, mais la chose n'est pas si nouvelle, que l'Église se veut aujourd'hui absolument œcuménique et ouverte à tous, sauf à ceux, parmi les siens, qui se veulent gardiens de ses traditions liturgiques les plus profondes. Comme si l'Église devait mener en ses propres rangs la chasse aux réactionnaires et humilier ceux qui croient encore aux vérités qu'elle a toujours prêchées, au langage à travers lequel elle les prêchait, et qui gênent aujourd'hui ceux qui s'agenouillent moins devant la croix que devant l'esprit du temps. (Bock-Côté, 2021)

Ce récit victimaire renforce ce que Bock-Côté considère comme un dispositif répressif plus large des sensibilités traditionalistes et nationalistes dans la société. Il y a comme une série de cercles concentriques de la victimisation : les chrétiens seraient victimes dans les sociétés modernes d'une marginalisation, notamment par l'effacement de leur symboles publics (crucifix, crèches) et de la terminologie chrétienne des fêtes ; mais à leur tour, au sein de l'Église, les chrétiens «de tradition» sont écartés et invisibilisés par les progressistes et les œcuméniques.

CONCLUSION : UNE PATRIMONIALISATION DU RELIGIEUX

A rebours de la circonspection de la droite parlementaire libérale, l'œuvre de Bock-Côté s'inscrit dans une démarche plus large de réintégration du catholicisme dans la réflexion du conservatisme intellectuel post-Révolution Tranquille. Celui-ci propose une nouvelle mise en récit du catholicisme qui insiste moins sur la piété ou les valeurs morales que sur le rôle matriciel de cette religion pour la culture québécoise (et plus largement occidentale). Saisie essentiellement au prisme de sa densité historique, le catholicisme semble engagé dans un processus de patrimonialisation (Zubrzycki, 2016). Loin de représenter une forme de « zombification » (voir Todd et Le Bras, 2013), cette patrimonialisation permet de re-sacraliser des symboles, rites et pratiques religieuses en tant que symboles, rites et pratiques nationales. De ce fait, la religion n'est pas non plus incompatible avec la laïcité, telle que la revendique Mathieu Bock-Côté : le catholicisme et la laïcité peuvent être unis de façon complémentaire dans un même projet identitaire québécois. Sans explicitement se mettre en porte à faux avec les dynamiques de sécularisation, le conservatisme semble avoir retrouvé une façon de réinvestir

idéologiquement le catholicisme. C'est ainsi que, malgré les ambiguïtés d'un rapport qui ne va plus «de soi» depuis la Révolution Tranquille, le catholicisme reste une référence commune majeure, toujours disponible en cas de besoin, pour la culture politique de la droite québécoise.

BIBLIOGRAPHIE

1. Audier, Serge (2009). *La pensée anti-68*. Paris: La Découverte.
2. Bibeau, Gilles (1976). *Les Bérets Blancs : essai d'interprétation d'un mouvement québécois marginal*. Montréal: Éditions Parti Pris.
3. Bock-Côté, Mathieu (1998, 14 mars). «Le droit de respirer à droite». *La Presse*, p. 11.
4. Bock-Côté, Mathieu (2008). «Derrière la laïcité, la nation. Retour sur la controverse des accommodements raisonnables et sur la crise du multiculturalisme québécois». *Globe* 11 (1).
5. Bock-Côté, Mathieu (2008). «L'écologisme comme religion séculière». *Argument* 11 (1).
6. Bock-Côté, Mathieu (2009, 24 décembre). «Le Devoir de philo – Joyeux Noël ou Joyeux décembre, monsieur Orwell ?». *Le Devoir*. En ligne: <https://www.ledevoir.com/societe/le-devoir-de-philo-histoire/280041/le-devoir-de-philo-joyeux-noel-ou-joyeux-decembre-monsieur-orwell> (consulté le 5 avril 2022).
7. Bock-Côté, Mathieu (2010). «L'identité occidentale du Québec ou l'émergence d'une "cultural war" à la québécoise». *Recherches sociographiques* 50 (3).
8. Bock-Côté, Mathieu (2011). «Fragments d'une éducation conservatrice». *Argument* 14 (1).
9. Bock-Côté, Mathieu. (2012, 21 mars). «De Jérusalem». *Le Journal de Québec*. En ligne: <https://www.journaldequebec.com/2012/06/21/de-jerusalem> (consulté le 31 mars 2022).
10. Bock-Côté, Mathieu (2014, 24 décembre). «Minuits Chrétiens». *Le Journal de Québec*. En ligne: <https://www.journaldemontreal.com/2014/12/24/minuit-chretiens> (consulté le 31 mars 2022).
11. Bock-Côté, Mathieu (2015, 15 janvier). «Le pape se trompe». *Le Journal de Montréal*. En ligne: <https://www.journaldemontreal.com/2015/01/15/le-pape-se-trompe> (consulté le 5 avril 2022).
12. Bock-Côté, Mathieu (2016). *Le multiculturalisme comme religion politique*, Paris, Editions du Cerf.
13. Bock-Côté, Mathieu. (2017, 28 décembre). «Le pape et l'immigration». *Le Journal de Montréal*. En ligne: <https://www.journaldequebec.com/2017/12/28/le-pape-francois-et-limmigration> (consulté le 5 avril 2022).
14. Bock-Côté, Mathieu (2017b, 23 janvier). «Un certain catholicisme se mue en utopie multiculturaliste». *Le Figaro*, <https://www.lefigaro.fr/vox/politique/2017/01/23/31001-20170123ARTFIG00227-immigration-le-catholicisme-deracine-se-mue-en-utopie-multiculturaliste.php> (consulté le 5 avril 2022).
15. Bock-Côté, Mathieu (2018, 31 mars). «Notre monde chrétien». *Le Journal de Montréal*. En ligne: <https://www.journaldemontreal.com/2018/03/31/notre-monde-chretien> (consulté le 5 avril 2022).
16. Bock-Côté, Mathieu. (2019, 29 mars). «Laïcité: la France inspire le Québec!». *Le Figaro*. En ligne: <https://www.lefigaro.fr/vox/monde/2019/03/29/31002-20190329ARTFIG00113-laicite-la-france-inspire-le-quebec.php> (consulté le 31 mars 2022).
17. Bock-Côté, Mathieu (2019c, 5 juillet 2019). «Le burkini ou la conquête islamiste». *Le Figaro*. En ligne: <https://www.lefigaro.fr/vox/societe/mathieu-bock-cote-le-burkini-ou-la-conquete-islamiste-20190705> (consulté le 2 avril 2022).
18. Bock-Côté, Mathieu (2019d, 11 juillet). «Sommes-nous encore un peu catholiques». *Le Journal de Montréal*. En ligne: <https://www.journaldemontreal.com/2019/07/11/sommes-nous-encore-un-peu-catholiques> (consulté le 3 avril 2022).

19. Bock-Côté, Mathieu (2019, 26 avril). «Mathieu Bock-Côté: “Le catholicisme est le noyau civilisationnel de nos pays”». *France Catholique*. En ligne: <https://www.france-catholique.fr/Mathieu-Bock-Cote-Le-catholicisme-est-le-noyau-civilisationnel-de-nos-pays.html> (consulté le 3 avril 2022).
20. Bock-Côté, Mathieu (2021, 23 juillet). «La déseuropéanisation du christianisme». *Le Figaro*. En ligne: <https://www.lefigaro.fr/vox/societe/mathieu-bock-cote-la-deseuropeanisation-du-christianisme-20210723> (consulté le 5 avril 2022).
21. Chevrier, Marc (2004). *Le temps de l'homme fini*. Montréal: Boréal.
22. CNews (2022, 13 janvier). «Mathieu Bock-Côté: Dans l'espace public canadien, la critique du voile est inimaginable [...]». *Twitter*. <https://twitter.com/cnews/status/1481690655818665988> (consulté le 31 mars 2022).
23. Dupuis-Déri, François et Ethier, Marc-André (dir.) (2016). *La guerre culturelle des conservateurs québécois*. Québec: M. Éditeur.
24. Ferretti Lucia (1999). *Brève histoire de l'Église catholique au Québec*. Montréal: Les Éditions du Boréal.
25. Gagnon, Alain G. (2009). «Révolutionnaires en quête d'un métarécit: de la société globale à la citoyenneté québécoise». *Études canadiennes / Canadian Studies, Revue interdisciplinaire des études canadiennes en France* 66.
26. Hamel, Jacques et Thériault, Yvon (1975). «La fonction tribunitienne et la députation créditiste à l'Assemblée Nationale du Québec: 1970–3». *Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique* 8, 1.
27. Hunter, James Davison (1991). *Culture Wars: The Struggle to Define America*. New York: Basic Books.
28. Novopress (2002, 11 février). «Matthieu Bock-Côté: “Le voile est le marqueur d'une religion qui veut coloniser l'espace public”». *Novopress*. En ligne: <https://fr.novopress.info/225685/mathieu-bock-cote-le-voile-est-le-marqueur-dune-religion-qui-veut-coloniser-lespace-public/> (consulté le 3 avril 2022).
29. O'Neill, Louis (2003). *Les trains qui passent. Propos et souvenirs d'un citoyen libre*. Montréal: Fides.
30. Parks, Gabriel (2020). «Considering the Purpose of “An Alternative Sense-Making Collective”: A Rhetorical Analysis of the Intellectual Dark Web», *Southern Communication Journal* 85 (3).
31. Potté, Jean-Marc et Couture, Jean-Pierre (2012). *Les nouveaux visages du nationalisme conservateur au Québec*. Montréal: Québec Amérique.
32. Riesebrodt, Martin (2010). *The Promise of Salvation: A Theory of Religion*. Chicago: University of Chicago Press.
33. sijepeuxdire (2012, 6 avril). «Mathieu Bock-Côté – L'héritage catholique du Québec». *YouTube*. En ligne: https://www.youtube.com/watch?v=x_-98oeWJ5I (consulté le 1 avril 2022).
34. sijepeuxdire (2015, 18 mars). «Mathieu Bock-Côté à RVM – La théorie du genre: une nouvelle religion?». *YouTube*. En ligne: <https://www.youtube.com/watch?v=XMygVMyatow> (consulté le 1 avril 2022).
35. Thériault, Joseph Yvon (2003). «Le désir d'être grand», *Argument : politique, société et histoire* 5 (2).
36. Todd, Emmanuel et Le Bras, Hervé (2013). *Le mystère français*. Paris: Le Seuil.
37. Zubrzycki, Geneviève (2016). «Laïcité et patrimonialisation du religieux au Québec». *Recherches sociographiques* 57(2–3).
38. Zubrzycki, Geneviève (2020). *Jean-Baptiste décapité. Nationalisme, religion et sécularisme au Québec*. Montréal: Les Éditions du Boréal.

SOCIETY, CULTURE AND NATURAL SURROUNDINGS.
INDIGENOUS KNOWLEDGE AND PRACTICES OF THE *DONGRIA*,
DHURUVA AND *POROJA* TRIBES OF RAYAGADA AND KORAPUT
DISTRICTS, ODISHA, INDIA

KRISHNA KUMAR*,
ANGELICA MARINESCU**,
SWAKATIKA NAYAK***

ABSTRACT

The present article focuses on the agricultural knowledge preservation in the indigenous *Adivasi* (tribal) communities in India, and on the connection between nature, society and culture within these communities. Our research is a survey realized in four villages belonging to two districts of the Odisha State of India, Koraput and Rayagada, with an interest in understanding the indigenous agriculture practices, their connection to their local beliefs and festivals, and also the way this kind of knowledge reflects in the language and community life. In these districts, agriculture is the main source of income, as in most villages, the communities still forage, collecting plants from the nearby forests, and we were interested in how they recognize, collect and cook roots and tubers, while many *Adivasis* maintain a tradition of selling their produce (vegetables and fruit) in local markets. The methodology comprises field data collection (a field research journal, visual documentation), participative and non-participative observation, and knowledge sharing from the local people.

Keywords: indigenous knowledge, tribes, agriculture, visual anthropology, ecology.

INTRODUCTION

India is a land of varied agro-climatic conditions, offering an enormous variety of agricultural products. In the actual global context, it is important to have sustainable, autonomous and subsistence agriculture, one important measure could be helping and promoting local farmers, encouraging and supporting local and

* I.C.S.S.R, Utkal University, Odisha, e-mail: krishi.win@gmail.com.

** Institute of Sociology Romanian Academy, e-mail: angeli.marinescu@gmail.com.

*** Regional Institute of Education, NCERT, Bhubaneswar, Odisha, e-mail: nayak7943@gmail.com.



indigenous production. According to UNESCO's definition, "local and indigenous knowledge" refers to the "understandings, skills and philosophies developed by societies with long histories of interaction with their natural surroundings. For rural and indigenous peoples, local knowledge informs decision-making about fundamental aspects of day-to-day life. This knowledge is integral to a cultural complex that also encompasses language, systems of classification, resource use practices, social interactions, ritual and spirituality. These unique ways of knowing are important facets of the world's cultural diversity, and provide a foundation for locally-appropriate sustainable development" (<https://en.unesco.org/links>). UNESCO's 2030 Agenda commitment to "Leave no one behind" brings new impetus to ensure that indigenous peoples' priorities are being heard. Following the adoption of the *UN Declaration on the Rights of Indigenous Peoples* by the UN General Assembly in September 2007 and the *UN Development Group (UNDG) Guidelines on Indigenous Peoples' Issues* issued in 2008, it is increasingly important that UN agencies, including UNESCO, consider how to provide guidance on engaging with indigenous peoples. In this light, the *UNESCO Policy on Engaging with Indigenous Peoples* seeks to outline a house-wide approach that will guide all of UNESCO's programme sectors in their interactions with indigenous peoples and their organizations (unesco.org).

The indigenous people around the world have preserved distinct knowledge, understandings, all rooted in their own cultural traditions and experiences, defined as "indigenous, tradition, aboriginal knowledge", which constitute a system of relations between humans and the environment, the specific ecosystems (Bruchac, 2014, pp. 3814–3824). An ecosystem (or ecological system) consists of all the organisms (physical environment) with which they interact (Chapin, 2011). The term "ecosystem" was first used by Tansley: "The whole system, (...) including not only the organism-complex, but also the whole complex of physical factors forming what we call the environment" (Tansley, 1935), who regarded ecosystems not simply as natural units, but as "mental isolates"; he later defined the spatial extent of ecosystems using the term "ecotope" (Tansley, 1939). Some traditional understandings are common knowledge, shared by all members of a tribal community, ethnic group, kin network, or family, many of these being learned through phenomenological experience and everyday activities (Vansina, 1985). Thus, traditional indigenous knowledge can be defined as a "network of knowledges, beliefs, and traditions intended to preserve, communicate, and contextualize indigenous relationships with culture and landscape over time" (Bruchac, 2014, pp.3 814–3 824):

"Indigenous knowledges are conveyed formally and informally among kin groups and communities through social encounters, oral traditions, ritual practices, and other activities. They include: oral narratives that recount human histories; cosmological observations and modes of reckoning time; symbolic and decorative modes of communication; techniques for planting and harvesting; hunting and

gathering skills; specialized understandings of local ecosystems; and the manufacture of specialized tools and technologies.” (id.)

Indigenous communities have developed and preserved useful data, those philosophies of thought and modes of activity that are linked to particular landscapes:

“This data includes geographical, genealogical, biological, and other evidence that maps human relations to flora and fauna, land and water, and supernatural forces. Knowledge is often passed on through regular Indigenous performances – including oral traditions, song, dance, and ceremony – that convey both literal and metaphorical truths about these relations.” (id.)

In this regard, our research is based on a field trip visit in four tribal communities (see Beteille, 1986, pp. 296–318) belonging to two districts of the Odisha State, in the eastern part of India. Starting from the hypothesis that the traditional culture, knowledge and subsistence of the *Adivasis* are closely connected with the local ecosystems (see Merlin & Narasimhan, 2009, pp. 645–648), we investigated the relation between the social and cultural life of these communities and the surrounding natural environment. It is considered that traditional ecological knowledge, as a system, encompasses sophisticated philosophies and practical measures that are intended to preserve cultural heritage and protect ancestral landscapes and ways of life often considered superior to modern-days conservation methods (Apffel-Marglin, 2011; Nicholas & Andrews, 1997; Sillar and Fforde, 2005). Considering that traditional ecological knowledge can inform everyday as well as ritual activities, in public and private venues, and ritualized activities aim to combine the knowledge and phenomenological experiences of multiple individuals for maximum effect, our hypothesis is that the local *Adivasi* (tribal) communities we visited during the field research trip still preserve an invaluable heritage of local knowledge on how to collect and cultivate local plants, which connects the life of people to their ecosystem. This reflects in the cultural practices of the communities, as well as in the language (the attention given to the denominations of the plants used in the foodways of the communities, their importance in everyday life, as well as during community festivals).

KORAPUT AND RAYAGADA DISTRICTS: GEOGRAPHY, HISTORY, POPULATION, AND SOCIO-CULTURAL LIFE

Both Koraput and Rayagada districts are located in the Southern part of the Odisha State of India. The Koraput District has an area of 8 807 km, making it the third largest district of Odisha, sharing its borders with the Rayagada district, Nabarangpur district, Bastar district of Chhattisgarh, Malkangiri district and Vizianagaram and Visakhapatnam districts of Andhra Pradesh (ordistricts.nic.in). The Rayagada district covers an area of 7 584.7 square kilometres, and is divided

into eleven administrative blocks. Koraput comes under the Eastern Ghat Highland Agro-climatic Zone, being composed of two separate plateaus at an average elevation of 3 000 and 2 000 feet, which are separated from each other and the surrounding plains by a ring of hills. Most of the hills have been deforested, followed by cycles of shifting cultivation and are now lacking any major wildlife. The rainfall averages approximately 160 cm and falls during the Monsoon months of July-August. The plateau itself is marked by undulating hills and valleys through which numerous streams run down to join the Indravati to the north and the tributaries of the Godavari to the south. The Koraput and Rayagada districts economy mainly depends on agriculture, hence on rainfall and on South-West monsoon, but irrigations are also required (koraput.nic.in). The Food and Agricultural Organisation recognised in 2012 the service of the communities of Koraput in ensuring food security, by declaring the Koraput district as a Global Agricultural Heritage Site (fao.org).



Figure 1. A map of the districts of Odisha.

Source: <https://www.burningcompass.com/countries/india/odisha-district-map.html>.

Historically, the undivided Koraput¹ (comprising today's Rayagada district) area was ruled by several dynasties such as *Satavahanas*, *Ikshvakus*, *Nalas*, *Ganga*

¹ Regarding the name "Koraput", there are several theories: according to Mr. R.C.S. Bell, the name of the town is "Kora-Putti" (the hamlet of the plant called nux-vomica); it might be that the name is derived from "Khora", a tribal people who still inhabit nearby villages; or from "Karaka-Pentho" (Karaka literally means "hail-stone"); also, the term "Kora" was the name of an ancient Sun God, who is still worshiped by the local tribes; koraput may be also understood as "under a tree" (Sahu, 2011).

and *Suryavans* kings. Vishwanath Dev Gajapati (1527–1571 CE), the Suryavanshi King of Nandapur (later Jeypore) established the capital of Rayagada on the bank of Nagavali and named it Rayagada or Rai-gadh. Koraput came under the French possession in 1753 A.D. in 1758 A.D., with the French defeated, the Raja of Jeypore, Ramachandra Deo (1781–1825 A.D.) was granted a permanent *sanad*, document of possession, by the British; in time, Jeypore Estate came to be administered directly by the British, under the Act XXVI of 1839, as a part of the Madras Presidency and the British Empire, being seen as a profitable trade route to connect Jagdalpur with Visakhapatnam through Salur. Koraput became a district of Odisha state on 1st of April, 1936. Rayagada remained under the Kingdom of Jeypore until the dissolution act of 1947 (Singh, 1939, Schnepel, 1995, in Mohanty, 2013) and part of the Koraput district, until 1992, when the Koraput district was divided, resulting in the creation of Malkangiri, Rayagada and Nabarangpur districts, along with the present-day Koraput district (*Gazetteers*, <https://gopabandhuacademy.gov.in>).

The Koraput district has one of the highest tribal populations in Odisha and is a Scheduled District under the Constitution of India, which means that the sale and purchase of tribal land by non-tribals is prohibited (Press Information Bureau, Government of India, Ministry of Tribal Affairs, 2019, Land Rights of Scheduled Tribes, <https://pib.gov.in/Pressreleaseshare.aspx?PRID=1579747>). According to the 2011 census, the Koraput district had a population of 1 379 647 (census2011.co.in), Scheduled Castes make up 14.21 % of the population (the Scheduled Caste population is predominantly from the Domba community); while 50.6 % of the population belongs to Scheduled Tribes (the largest tribal population is represented by the Poroja, followed by the Khond, who mainly live in the northeast near Rayagada; other major communities include the Bhottada, Gadaba and Bhumia). Rayagada district counted a population of 967 911 in the 2011 Census of India (census2011.co.in); the district's tribal population is 57.52 % of the total. Rayagada's topography helps the tribal communities maintain their cultural identity, as 4 785.36 square kilometres are forested, 777.27 square kilometres of which being reserved forest. The predominant tribal populations are the *Khonds* and the *Soras* (Mohanty, 2013).

The region is known for its rich tribal life, culture and traditions, as many as 51 different tribes have been noted in the undivided Koraput district, each with its own language and culture (Ambagudia, 2010, Ota *et al.* 2010, Mohapatra, 2011, see also *Koraput Gazetteers*, <http://gopabandhuacademy.gov.in>).

While the social organization of tribals have undergone some changes and disturbances under the new developments and administrative changes, “the features of their way of life still comprise staying in hills and forests, migrating at times leading to redefining of their identities” (Gupta, 2019). Nowadays the tribal communities continue to live in rather simple, socio-culturally homogeneous societies, having their own language, dialects and oral traditions; thus “they

possess their own socio-cultural history, which may be un-written, and they have their rich cultural tradition and heritage” (id.), though they have low access to education and healthcare services. Among other features of tribal socio-cultural life are the fact that a particular tribal community is endogamous and is divided into a number of exogamous divisions; and that the life of tribal communities is still regulated by village councils, from tribal ceremonies, worships, festivities, to education and occupation (id.).

According to the 2011 Census, 93.8 % of the population declares themselves as Hindu – a part of the population that had been converted to a local form of Christianity, during the 19th century (see Kulke, 2005) now returned to Hinduism (Kanungo, 2012, pp. 215–239). Christianity is practised by less than 5 % of the population, both Koraput and Jeypore have large churches, while smaller ones can be found throughout the district; there is a percentage of Muslim population, also Sikhs, Buddhists and Jains (2001 Census). Almost all tribes make a distinction between a Hindu-ised segment, and another one that still worships the indigenous deities, such as for example *Jakari* and *Thakurani*, as most villages will have a stone or a tree where the deity of the village is believed to reside (*Gazetteer*, gopabandhuacademy.gov.in). The animist tribes worship the soil as Mother Earth, sun as god and water as the life giver, remembering from their forefathers how to protect the environment. The religious practices are connected to the tribal socio-economic life, from construction of homes, shifting cultivation, sowing of seeds, setting of wooden poles in the ground, hunting and worshipping (Patra, 2011, pp. 46–49). The way different festivals observe the religious culture varies from one community to another, though some similarities are noticeable (see Mahapatra, 1993). The *Adivasi* communities Koraput district are also known for the festivals they organise, among which the “Parab” or “Dongar” festival, an annual tribal festival organized by the District Council of Culture, Koraput in the month of November every year, all over the district (koraput.nic.in), showcasing the way of in the Koraput district life of Adivasis. In Rayagada, the three-day Chaiti Festival, held from 27th to 29th of December, also celebrates tribal art and culture.

POROJA, DONGRIA AND DHURUWA TRIBES

Poroja / Paroja / Parja / Paraja is one of the major Scheduled Tribes (ST) of Odisha. While they are also found in Andhra Pradesh, Madhya Pradesh and Maharashtra, West Bengal and Assam, the tribe has the largest concentration of population in Odisha, which they regard as their homeland, and where they count 317 301 persons (at the 2001 census) accounting for 3.89 % of the total Scheduled Tribes population. They inhabit the southern part Odisha, Koraput, Nabrangpur, Malkangiri, Kalahandi, Ganjam and Rayagada districts. “Paroja” is a local Odia

term, sometimes pronounced as Paraja, Parja or Poroja, probably derived from the Sanskrit “Prajā”, meaning “common people”, subjects or citizens. Their mother tongue, “Parji”, is a form of *Gondi* language, belonging to Dravidian family of languages, which varies according to locality, influenced by the local tongues like Odia or Telugu; quite distinct dialects are spoken by the following tribes to whom the title “Poroja” is usually given: *Bondo Poroja*, *Jhodia Poroja*, *Dhruva Poroja*, *Konda Poroja* (also known as *Konda Dora*), *Parenga Poroja*, *Pengo Poroja* and *Didayi Poroja*. Of these, the languages of Bondo, Parenga and Didayi Porojas belong to Munda branch, while the others are Dravidian; nowadays, most of the tribals speak (also) the Odia regional language called “Desia” (Grierson, 1973, Ota, Mohanti *et al.*, 2010).

The Poroja have many socio-cultural features in common with the neighbouring major tribes—namely the *Gond*, the *Kondh* and the *Gadaba*. In Koraput, the *Paroja* live with other communities like the *Rana*, the *Paika*, the *Mali*, the *Gadaba* and the *Kondh*. They keep their distinct culture regarding their settlement pattern, dress and ornaments, economic life, beliefs, worship, manners, customs and folk traditions. Women love the adornments, they wear *kanjika*, *sikidiguba* and *suju* on their head, *phasi* and *jilligut* and rings on their earlobes, *dandi* on the helix of their nose and *mundra* on their nasal septum; and are fond of tattooing their body by skilled women belonging to different communities (for example the Kela community) with beautiful designs such as *kumbana*, *sikidibana*, *udulibana*, *hulbana*, *danbana* and *topa* (SCSTRTI, 2013, Ghosh, 2020, pp. 295–304).

Poroja settlements are exclusively homogenous and uniclan in structure and are usually located near foothills, where perennial streams are flowing down the hills to provide them with drinking water throughout the year. In multi-ethnic villages, they live in separate hamlets, keeping social distance from other ethnic groups and maintaining their own cultural identity. In typical Paroja habitations, the settlement pattern does not follow any typical or regular model. In some villages houses are scattered here and there, while in others, individual houses run in two parallel rows facing each other, along a common street. In the village there are two important places, called *Berna Munda* and *Nissan Munda*. *Berna Munda* is a centrally located place inside the village, comprising a constellation of circular stone slabs where the village headman, leaders and elders sit down to discuss and decide upon their village affairs; sometimes, this place is in front of the headman’s house and otherwise called *Munda Dand* (SCSTRTI, 2013).

The Poroja are primarily hill cultivators, settled cultivation as well as shifting cultivation being the mainstay of their subsistence economy. They live near perennial streams amidst hills, valleys and use the spring water to irrigate their terraced agricultural fields on hill slopes and valleys. For cultivation, the Paroja use very simple agricultural implements, namely the plough, spade, hoe, axe etc. In all phases of agricultural operations, mutual co-operation and coordination between people are common. Besides cultivation, they supplement their livelihood with

allied activities such as seasonal foraging, hunting, fishing and livestock rearing. They rear domestic animals like cows, buffaloes, goats, sheep, pigs and fowls. They are skilled in carpentry, mat making, and in making country-made tiles (*khapar*) and bricks. The *Dangaria Kandha* people are members of the Kondhs, mainly located in the Niyamgiri hills, a hill range that spreads over 250 km, which falls under the Rayagada and Kalahandi District in south-west Odisha (Tatpathi, Kothari, Mishra, 2016). They sustain themselves from the resources of the Niyamgiri forests, practising horticulture and shifting cultivation. The Dongria Kondh community numbers approximately 8 000 people, inhabiting about 100 villages (Dasgupta, 2013). The social structure of the community is adapted to the surroundings of Niyamgiri forested hill country, where they have lived for many generations. The socio-political governing and decision-making body of the Dongria Kondh community is also known as the *Kutumba*. The Dongria Kondh have adopted a system of imparting cultural and traditional values to the adolescents and youths in their villages through exclusive youth dormitories (Tatpathi, Kothari, Mishra, 2016). The Dongria Kondh people have more than three hundred settlements within their clan territory, they can change their habitat for agricultural reasons (*podu*, the slash-and-burn agriculture); they have deep reverence for their tribal gods, among which Niyam Raja, the god of the Niyamgiri jungle (id.).

The Duruwa, Dhurwa or Dharua is a tribal group found in the Indian states of Chhattisgarh and Odisha. Parji, a Dravidian language is used by these people (scstrti.in/index.php/communities/tribes/dharua). Dharua is an endogamous subdivision of the Gond tribe – in Chhattisgarh, Dharua people are classified under the Gond tribe, but in Odisha they are listed as a separate tribe (censusindia.gov.in). Although Parji is their native language, they are well versed with the local *lingua franca*, Odia, Chhattisgarhi, but also speak Hindi, Telugu, Kurmali and use Odia, Hindi or Telugu scripts for intergroup communication (Ota, Patel, 2015).

FIELD SURVEY AND RESULTS

The methodology comprises field data collection (field research journal, visual documentation), participant and non-participant observation, and knowledge sharing from the local people. The trip was organized by the Odisha State Tribal Museum and Scheduled Castes and Scheduled Tribes Research and Training Institute, Bhubaneswar, in order to realize a series of visual materials for the Odisha State Tribal Museum on the subject of *Indigenous Knowledge System of Roots and Tuber Collection by Tribal Community of Odisha*, between 29th of December 2020 and 3rd of January 2021. As the access to the tribal zone is strictly regulated by the Government of Odisha, the field trip duration was restricted to five days (dot.odishatourism.gov.in/sites/default/files/Guidelines20forregulationofthevisitofforeignersintotribalareas.pdf). Together with a videography team (two video

reporters assigned by the museum, which gathered their own material), we visited four villages: Sikaguda and Baipariguda of Pottangi block Koraput District, and Potolomba and Niyamgiri villages of Bissamcuttack block of Rayagada District, where the Dongria, Poroja and Dhuruva tribal communities all live.

OBSERVATION ON THE AGRICULTURAL PRACTICES

The livelihood of the tribes we observed is dependent upon horticulture and shifting cultivation on the slope of the hills, practicing subsistence farming. They cultivate rice, pulses, minor millets, vegetables and collect forest products like seeds, herbs, leafs, roots, tubers, insects and honey, mainly for their homely consumption. The tuber, called *kunna* in the local *Kui* language, is abundantly available in winter season; about seven kinds of tubers are collected from the forest, *jada kunna*, *rani kunna*, *karadu kunna*, *happa kunna*, *leuta kunna*, *uha kunna* and *roed kunna* etc.

Table 1

Days, time, places, respondents (codified), and the information provided

Day	Date, time interval	Places visited	Tribe	Respondents (codified)	Information about
1	30.12.2020 13.30 to 17.00	Sikaguda, Pottangi, Koraput	Poroja	R1	<i>Shirshi tree</i>
2	31.12.2020 10.35 to 18.15	Sikaguda, Pottangi, Koraput	Poroja	R2	<i>Pit kanda</i> <i>Sirendi kanda</i> <i>Sindi kanda</i>
3	01.01.2021 00.30 to 18.30	Baipariguda, Koraput	Dhuruva	R3, R4, R5	<i>Shitong tuber</i> <i>Dada kembu/ Saranda</i> <i>Kanda tuber</i> <i>Bamboo types</i>
4	02.01.2021 00.15 to 18.15	Patolommba, Rayagada	Dongria Kondh	R6	<i>jada kunna</i>
5	03.01.2021 06.30 to 18.00	Niyamgiri, BisamCuttack, Rayagada	Dongria Kondh	R7, R8, R9, R10, R 11	<i>Jada kunna</i>

FIELD NOTES

During the first day, the 30th of December 2020, we visited the village Sikaguda Pottangi, in the Koraput district, and we spoke to a member of the Poroja tribal community (R1), who is a farmer; as we entered to the village, he was the first person we met. At that time, he was making a plough from a piece of wood,

for his own use. We asked him a few questions about the timber. He informed that they collect the wood from *daman* / *shirsi* tree: they cut only those woods which are strong; three or four people from the village go to the forest, which is nearby the village, cut the wood from the *daman* / *shirsi* tree, and they bring the timber to their place of living; from the wood, they make plough and other makeable tools. It takes 4 to 5 days to complete the entire process.

On the 31st December 2020, starting with 10h35 till 18h15, at Sikaguda, Pottangi, Koraput, we collected data within the same Poroja tribal community. We spoke to R2, who helped us identify the *pit kanda*, a tuber. The tuber is called *kanda* in the Poroja indigenous language. There are five different kinds of tubers found in this place: *sirendi kanda*, *pita kanda*, *torga kanda*, *pit kanda*, *sindi kanda*. We wanted to know how they identify the tubers, and he and other members of the community described the identification process: they have to go to the mountains in search of the *kanda* (tuber), they recognize the plant by seeing the leaf of the tuber plant, which basically is a creeper that always grows wrapped in twigs of other trees. They follow the thread of the creeper to the ground and then they dig in that place up to three or four feet to find the *pit kanda*. After collecting the tuber, they bring it home, wash it off to remove the mud, and then they boil it with or without rice, according to the availability of rice; from the tuber they make a smoothie-like food, which they consume. If they manage to get more than their need, they sell it to the market nearby at the rate of ₹30 per kg.

The second respondent, R2, helped identify the *sirendi kanda* and *sindi kanda*. The process of identification of *sirendi kanda* and *sindi kanda* (tubers) is the same as for the *pit kanda*. But one extra information about the *sindi kanda* we received, that there is a bug they found inside the *sindi kanda*, that is called *sindi kida*, they also eat the bug after boiling it. Some people make curry out of it. They also gave information about a broad beans kind of fruit called *siali* that they use to burn on fire and eat the seeds found inside the broad beans. They cannot eat it before *Pusa Parba*, which takes place on the month of December every year.

On the 1st of January 2021, at Baipariguda, Koraput, we visited a Dhuruva tribal community, starting with 00.30 until 18.30. We discussed with another respondent, R3, about the *Shitong* Tuber. The tuber is called *Kurda* among the members of the Dhuruva Tribe. The process of identification of the tuber: when they go to the forest in search of tubers, they look for the leaf of the tuber, and wherever they will find the leaf, they follow it to the root and then they first beat the ground with the help of rakes and hoes, to get a sound like “*Gudum Gudum*”; where they get this sort of sound, they dig in that place for about two or three feet, to extract the tuber. After getting the tuber, they wash it with water; later, in the house, the tuber is boiled and consumed. The extra quantity of tubers collected can be sold at the near market. The informant also gave us a translation of the types of tuber known in the community, in *Durua Paata* language of the tribe.







Figure 2. Visual documentation of the collection and cooking of *pit kanda* and *sirendi kanda* at Sikaguda, Pottangi, Koraput, Odisha.

Table 2

Translation of the names of different types of tubers, from Odia language to the local language.

Odia language	Durua Paata language
<i>Pit kanda</i>	<i>Shitong kurda</i>
<i>Pita kanda</i>	<i>Sheundi kurda</i>
<i>Saranda kanda</i>	<i>Dada bembu kurda</i>
<i>Dori kanda</i>	<i>Toddu kurda</i>
<i>Torgia kanda</i>	<i>Kinniye kurda</i>

The second respondent from this community gave us some information on the *dada bembu* / *Saranda kanda* tuber. These kinds of tubers are also identified by their leaves, but they are to be found very near to the surface. The process of gathering the tubers is similar to that we had witnessed in the first village. The third respondent, a farmer of that village community, explained to us that, apart from farming, they also collect bamboo wood from the forest to make handmade bamboo products like baskets, *kula*, containers etc. The bamboo is called *bedari* in Duruva language. He could identify seven types of bamboo available here: *dohgor*, *sher*, *pani*, *jadi*, *kata*, *tupi*, and *chita*.

On the 2nd of January, at Patolommba, Rayagada, we spoke to a member of the Dongria Kondh tribal community. That day, we collected data in the time interval 00.15 to 18.15. The tuber this respondent talked to us about is called *kuna* in the language of the Dongriya Kondh tribe. The types of tuber found here are: *jada kuna*, *kardu kunna* / *mati alu*, *happa kunna* / *saru*, *leuka kunna* / *simili kanda*, *rani kunna* / *kanda mula*, *uha kunna*, *roed kunna*. The respondent, a woman, helped us identify the *jada kunna*; this respondent is also a farmer, she cultivates products like turmeric, vegetables, pineapple, ground nut and tubers. She goes to the mountain in search of tubers, they search for the leaf of the tuber plant, and dig

the nearby ground, but most of the times, as they have sowed it in a place and go and dig it out after one year, they don't have to search for them, as they already know the place where they have sowed it.

On the 3rd January 2021, we visited the Dongriya Kondh tribes of Niyamgiri village Bisam Cuttack, Rayagada, again, at 18 h 45, with the help of Surjya Narayan Padhi, who works for the office of Dongriya Kandha Development Agency, Chatikana, Rayagada. He arranged that five women of the community will accompany us to the Donger (Hill) to search for tubers and dig them out for us and show us the process of cooking them. The respondents (three respondents from the local community) helped us identify the *jada kunna*. The process of identification follows the next phases: they go to the hill in search of the tubers, sometimes they find them in the jungle, but most of the time they have sown them in the field one year before, so they go to that place directly and start digging for the roots. They have to dig about three or four feet for the tubers. According to them, tubers cannot be found in the months of *Asadha* and *Bhadra* of the Odiya Calendar, but for the rest of the year the tubers are available.





Figure 3. The process of collecting and cooking the tubers, in the Baipariguda, Koraput, a Dhuruva tribal community, Odisha, India.





Figure 4. Visual documentation at Patolommaba, Rayagada, the Dongria Kondh tribal community. Collecting data on *jada kuna*, respondent: Mala Kadraka.







Figure 5. Visual documentation of Dongriya Kondh tribes of Niyamgiri village, BisamCuttack, Rayagada with the help of Surjya Narayan Padhi, office of Dongriya Kandha Development Agency, Chatikana, Rayagada. The respondents, Dabe Wadaka, Tela Wadaka, Singar Wadaka helped us identify the *jada kunna*.

We collected some extra information from Surjya Narayan Padhi, as he is working for the Dongriya tribes for more than 30 years, he has a good knowledge on their life and agricultural practice, hence he elaborately explained and translated what the respondents have said about the tubers in their language, *Kubi Kaata*. He translated the above mentioned information to us in Odia language. The evening was spent together with the local community, cooking the tubers.

CONCLUSIONS

The Adivasi communities which we have surveyed during our field trip preserve their indigenous knowledge regarding the collection of tubers and roots. Good knowledge of the surrounding environment, respect for the nature, transmission of information from generation to generation are still present. The preservation of traditional knowledge, a form of survival tactics preserved by the community memory (Augustine, 1997), rather translates as “survivance”, meaning an active continuation of traditions and connection with the ancestors (Vizenor, 2008). It would be of interest to be able to research the oral traditions of these groups, in order to deeper understand the meaning associated with these practices (see also Vansina, 1985). Indigenous communities’ practices all over the world have been described and recorded, and came to be known through the work of researchers. The knowledge of these communities, though rooted in their surroundings and ecosystems, can be portable, as is all the ecological knowledge. This kind of “native science” is “the collective heritage of human experience with the natural world; in its most essential form, it is a map of natural reality drawn from the experience of thousands of human generations” (Cajete, 2000, p. 3). It might be useful to any community in this world, as they establish connections between local resources and human communities.

BIBLIOGRAPHY

1. Ambagudia, J. (2010). Tribal Rights, Dispossession and the State in Orissa, *Economic and Political Weekly*, Vol. 45, No. 33, Aug. 2010, pp. 60–67. Apffel-Marglin, F., 2011, *Subversive Spiritualities: How Rituals Enact the World*, Oxford University Press, New York.
2. Augustine, S.J. (1997). Traditional Aboriginal Knowledge and Science Versus Occidental Science. Paper prepared for the Biodiversity Convention Office of Environment Canada, online; <http://www.nativemaps.org/?q=node/1399>.
3. Beteille, A. (1986). “The Concept of Tribe with Special Reference to India”, in *European Journal of Sociology*, Volume 27, Issue No. 2, pp. 296–318.
4. Bruchac, M. (2005). Earthshapers and Placemakers: Algonkian Indian Stories and the Landscape, in C. Smith & H.M. Wobst (eds.) *Indigenous Archaeologies: Decolonizing Theory and Practice*. p. 56–80. London: Routledge Press.
5. Bruchac, M. (2014). Indigenous Knowledge and Traditional Knowledge. In Smith, C. (Ed.), *Encyclopedia of Global Archaeology*, 3814–3824. New York: Springer.
6. Cajete, G. (2000). *Native Science: Natural Laws of Interdependence*. Santa Fe, NM: Clear Light Publishers.
7. Chapin III, F.S., Matson P.A., Vitousek, P.M. (2002). “The Ecosystem Concept”. *Principles of Terrestrial Ecosystem Ecology*. New York: Springer.
8. GHOSH, P. (2020). Tattoo: A Cultural Heritage, *Antrocom Online Journal of Anthropology*, vol. 16. n. 1, pp. 295–304

9. Gupta, S. (2019). Not a Mere Art, But a Life Style: Koraput & Its Desia Naat- An Aesthetic Introspection, *Journal of Scheduled Castes & Scheduled Tribes Research and Training Institute (SCSTRTI)*, Bhubaneswar, Odisha, India, Vol. 59, nr. 1.
10. Ghosh, P. (2020). Tattoo: A Cultural Heritage, *Antrocom Online Journal of Anthropology*, vol. 16. n. 1, pp. 295–304.
11. Grierison, G.A. (1973). *Linguistic Survey of India, Munda and Dravidian Languages*, Vol. IV, Government Printing, Calcutta.
12. Kanungo, P. (2012). “Le combat de l’Hindutva contre le christianisme en Orissa”, in: *Politique et religions en Asie du Sud: Le sécularisme dans tous ses états ?*, Paris: Éditions de l’École des hautes études en sciences sociales, pp. 215–239, available online: <<http://books.openedition.org/editionsehess/22331>>.
13. Kulke, H. (2005) “Juggernaut’ under British Supremacy and the Resurgence of the Khurda Rajas as Rajas of Puri”, in A. Eschmann, H. Hulke & G. C. Tripathi, eds., *The Cult of Jagannath and the Regional Tradition of Orissa*, New Delhi: Manohar.
14. Lewis, M. P. (2009). “Bhatri: A language of India”. *Ethnologue: Languages of the World* (16th ed.). Dallas, Texas: SIL International.
15. Mahapatra, S. (1993). *The Tangled Web: Tribal Life and Culture of Orissa*, Orissa Sahitya Academy, Bhubaneswar.
16. Berlin, F., Narasimhan, D. (2009). “Plant names and uses as indicators of knowledge patterns, *Indian Journal of Traditional Knowledge*, 8(4): p. 645–648.
17. Mohanty, I. (2013). *Jeypore – A Historical Perspective*. Government of Odisha State.
18. Mahapatra, T. (2011) Tribes of Odisha: Issues of social inclusion, exclusion and cultural assimilation, *Bodhi: An Interdisciplinary Journal*, no. 5, Kathmandu University, Nepal.
19. Nicholas, G., Andrews, T. (eds.) (1997). *At the Crossroads: Archaeology and First Peoples in Canada*, Archeology Press, Burnaby.
20. Ota, A.B., Mohanti, K.K. et al. (2010). *Review of Tribal Sub-Plan Approach in Orissa. A Study of Provision, Implementation and Outcome*, Scheduled Castes & Scheduled Tribes Research and Training Institute (SCSTRTI), Bhubaneswar.
21. Ota, A.B., Bara, F. & Patnaik, K. (ed.) (2010). *Dimensions of Tribal Education in Orissa, Bhubaneswar*, Schedule Castes and Scheduled Tribes Research and Training Institute, Bhubaneswar.
22. Ota, A.B., Mohanty, S.C. (eds.) (2010). “Education for Tribes of Orissa”, in *Adivasi*, Volume 50, Number 1, Scheduled Caste & Scheduled Tribes Research and Training Institute (SCSTRTI), Government of Orissa, Bhubaneswar.
23. Ota, A.B., Patel, P. (2015). *Art and Craft of Tribal Odisha (The Case of the Particularly Vulnerable Tribal Groups)*, SC and ST Research and Training Institute (SCSTRTI) and Academy of Tribal Languages and Culture, Bhubaneswar.
24. Patra, D. (2011). The Cultural History of the Tribals of the Koraput Region, *Orissa Review*, December, pp. 46–49.
25. Sillar, B., Fforde, C. (2005). *Conservation, Identity and Ownership in Indigenous Archaeology*, Maney-Heritage, London.
26. Vansina, J. (1985). *Oral Tradition as History*. Madison, WI: University of Wisconsin Press.
27. Vizenor, G. (2008). Aesthetics of Survivance, in G. Vizenor (ed.) *Survivance: Narratives of Native Presence*. p. 1–23. University of Nebraska Press.
28. Tatpathi, Kothari, Mishra (2016).
29. Sahu, R.K. (2011). “Iconography of Surya in the temple art of Odisha”, *Orissa Review*, Vol. LXVIII No. 5, December 2011.
30. Schnepel, B. (1995). *Durga and the King: Ethno-historical Aspects of Politico-Ritual Life in a South Orissan Kingdom*. Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland.
31. Singh, K.B.S. (1939). *Nandapur A Forsaken Kingdom*. Utkal Sahitya Press.
32. Tansley, A.G. (1935). “The Use and Abuse of Vegetational Concepts and Terms”. *Ecology*. 16 (3): p. 284–307.

33. Tansley, A.G. (1939). *The British Islands and Their Vegetation*. Cambridge University Press.
34. Tatpati, M., Kothari, A. & R. Mishra (2016). *The Niyamgiri Story: Challenging the Idea of Growth without Limits?* Pune, Maharashtra: Kalpavriksh.
35. *** "Book on the ethnobotany of the Kondh, Poraja, Gadaba and Bonda of the Koraput region of Odisha, India", *Traditional Knowledge Bulletin*, tkbulletin.wordpress.com
36. *** Paroja, Scheduled Castes and Scheduled Tribes *Population Profile of Scheduled Tribes in Orissa*, Research and Training Institute (SCSTRTI), Bhubaneswar, 2015, <http://www.stscodisha.gov.in/pdf/June-Dec-2015-Vol-1-2.pdf>.
37. *** Dharua, A Scheduled Tribe of Odisha, <https://www.scstrti.in/index.php/communities/tribes/91-tribes/162-dharua>.

Journal articles:

- Das, P. (2017, April 29). "When I first saw Niyamgiri, I was speechless". *The Hindu*.
- Dasgupta, K. (2013, August 21). "Vedanta's India mining scheme thwarted by local objections". *The Guardian*.

Online documentation:

- UNESCO Policy on Engaging with Indigenous Peoples, IPTF/UNESCO-POLICY/FULL_VERSION/2018 and UNESCO's engagement with indigenous peoples, IPTF/UNESCO-POLICY/BROCHURE/2018.
- FAO.org/fileadmin/templates/giahs/PDF/Koraput_Traditional_Agricultural_System_to_be_designated_as_GIAHS_site.pdf.*
- Census of India, Population by mother tongue, <https://www.censusindia.gov.in/2011census/C-16.html>.
- A-11 Individual Scheduled Tribe Primary Census Abstract Data and its Appendix, www.censusindia.gov.in.
- Office of the Registrar General & Census Commissioner, India. <https://www.censusindia.gov.in/2011census/PCA/ST.html>.
- <https://dot.odishatourism.gov.in/sites/default/files/Guidelines20forregulationofthevisitofforeigntravellersinTribalareas.pdf>.
- dot.odishatourism.gov.in/sites/default/files/Guidelines20forregulationofthevisitofforeigntravellersinTribalareas.pdf.
- Odisha District Gazetteers, Koraput, http://gopabandhuacademy.gov.in/sites/default/files/gazetter/Koraput_Gazetteer.pdf.

JOHN TAYLOR GATTO ȘI IMPERATIVUL SCHIMBĂRII
ÎN ȘCOALA AMERICANĂ

LUCIAN CONSTANTIN*

INTRODUCERE

John Taylor Gatto a fost profesor prin vocație. El s-a născut în 1935 și a murit în 2018, fiind un cunoscut profesor american și un pedagog practician. Pentru rodnicia lui activitate, a fost răsplătit cu numeroase premii, printre care cel de *Profesorul Anului din New York*, în 1991, an în care a și părăsit activitatea didactică. Principalele lui lucrări sunt *Arme de instrucție în masă*, *Cum suntem imbecilizați* și *Istoria ascunsă a educației americane*. După 1991, a ținut conferințe pe teme de educație și învățământ, primind și premiul *Alexis de Tocqueville*, pentru promovarea libertății în educație. Punctul de vedere exprimat de gânditorul american se bucură de o largă apreciere atât în S.U.A., cât și în Europa Apuseană, fapt dovedit de traducerea cărților sale în mai multe limbi, printre care franceză, germană, spaniolă, portugheză sau turcă, precum și de efervescența produsă de acest autor, foarte bine intenționat și convingător, în mediile interesate de locul învățământului în societate.

Concepția lui pedagogică a suferit mutații pe parcursul timpului. Fiind absolvent „a două universități de elită” (Gatto, 2016, p. 17), el era convins că tezele pedagogiei oficiale sunt științifice. Dar, sub presiunea practicii pedagogice și a amintirilor din Monongahela, localitatea de baștină a autorului, aflată în Pennsylvania, în apropiere de orașul Pittsburgh, concepția lui pedagogică s-a schimbat. El a ajuns la concluzia că obiectivele enunțate ale școlii publice americane nu își găsesc corespondent în realitatea concretă, că școala publică americană face mai mult rău decât bine, urmările nefiind tocmai plăcute pentru dezvoltarea și afirmarea firească a personalității copiilor, a devenirii lor ca oameni întregi ai societății și că, ceea ce este și mai grav, „școlile-monopol de stat sunt structural ireformabile” (Gatto, 2016, p. 20). Miturile lor de bază trebuie „expuse și abandonate” (Gatto, 2016, p. 20).

* PhD in Sociology, Nicolae Titulescu School, Călărași, e-mail: constantinlucien63@gmail.com.



Dar, cel mai grăitor aspect al concepției profesorului american este strălucita sa expunere referitoare la procesul social prin care învățământul public american s-a îndepărtat de funcția lui socială de bază, precum și identificarea forțelor sociale care au acționat în mod conștient și organizat în sensul acesta. Pornind de aici, el repune în discuție problema sociologică **a locului și a rolului sistemului de învățământ în cadrul sistemului social global**. Este problema la care vrem să schițăm un răspuns printr-o expunere critică a principalelor teze susținute de către J.T. Gatto.

În acest sens, vom prezenta caracteristicile școlii americane tradiționale, în concepția profesorului american, prefacerile pe care le-a cunoscut învățământul public din S.U.A. în ultimul veac, cum se prezintă astăzi școala americană și care sunt alternativele pe care le vede Gatto. În final, vom face considerații critice și vom formula o concluzie.

ȘCOALA AMERICANĂ TRADIȚIONALĂ

1. Școala tradițională corespundea naturii intrinseci a societății americane. Învățământul din S.U.A. din sec. al XIX-lea exprima mai bine felul de a fi al poporului, susține Gatto, fiind o întrupare instituțională a principiilor democratice pe care s-a clădit societatea americană.

La temelia școlii americane tradiționale a stat ceea ce autorul numește „principiul congregațional” (Gatto, 2016, p. 103). El „a luat naștere odată cu prima biserică puritană din Salem, organizată în 1629, prin așa numita „*Procedură Salem*” (Gatto, 2016, p. 104). Esența procedurii rezidă în faptul că leadership-ul bisericii era stabilit prin voința credincioșilor, exprimată prin vot. Specialistul cu diplomă nu mai era *ipso facto* conducătorul congregației. Principiul congregațional putea să funcționeze eficient pentru că societatea era clădită pe valori puritane, dintre care cele mai însemnate erau cele ale simplității în viață și în practicarea cultului religios, precum și respectarea libertăților civile. Ele făceau din oamenii locului adevărate comunități. Legăturile sociale erau foarte puternice și stabile, orientate fiind către grupul social ca atare. Erau excluși cei al căror comportament contravenea valorilor asumate comunitar. Se motiva că sunt „oameni ale căror înclinații nu ni se potrivesc, a căror societate va fi vătămătoare pentru noi” (Gatto, 2016, p. 108).

Firește, principiul congregațional a fost transpus și în învățământ. Fiecare comunitate individuală își asuma un rol însemnat în organizarea specifică a școlii, după nevoile și caracteristicile locului. Erau dezbateri legate de probleme concrete și nu exista o centralizare și o supunere față de o autoritate din afara comunității. Ca expresie a organizării libere și democratice a societății americane, școlile erau conduse de consilii școlare populare independente. Membrii lor „erau modele de administratori, aleși democratic într-o republică” (Gatto, 2018, p. 49). Până la

sfârșitul secolului al XIX-lea, în S.U.A., numărul lor ajunsese la cam 135 000, arată J.T. Gatto. În America acelor vremuri, nu exista nici o legislație constrângătoare în domeniul educației, iar învățământul nu era obligatoriu și nici gratuit.

2. Școala tradițională din S.U.A. stătea în spatele geniului creativ al poporului american, susține Gatto, iar rezultatele școlii americane au fost foarte bune.

Calitatea oamenilor era deosebită. Americanii aveau caractere puternice, gândire ascuțită și o inventivitate pe măsură. Aveau respect de sine și încredere în propriile forțe. Dădeau dovadă de loialitate locală și de încredere în democrație. „Deprinderile locale, cunoașterea locală, dragostea locală și fidelitatea locală reprezentau ceea ce forjăria Congregaționismului din Noua Anglie făurea cel mai bine (...)” (Gatto, 2016, p. 110), scrie profesorul american, explicitându-și tezele.

Poporul american era educat. Orice criterii am avea în vedere, spune J.T. Gatto, America acelor vremuri era „excepțional de bine educată, un tărâm al libertății de exprimare agresive și al dezbaterei – dinamic întreprinzătoare, incredibil de ingenioasă și cât se poate de egalitară” (Gatto, 2018, p. 47). Privilegiile de clasă erau contestate și deseori depășite. Meritul personal făcea ca granițele dintre clasele sociale să fie fluide. „Americanii erau mai cultivați decât ar fi putut visa cineva” (Gatto, 2018, p. 47). Gradul de alfabetizare al populației „se apropia de maxim” (Gatto, 2018, p. 47). Americanii erau foarte buni la scris, citit, argumentare și la discursuri publice. Există studii – arată profesorul american – care „sugerează că gradul de alfabetizare pe timpul Revoluției Americane, cel puțin pentru cei de pe coasta de est, care nu erau sclavi, era aproape întreg” (Gatto, 2016, p. 35). Pentru a ilustra această teză, autorul american arată că lucrarea lui Thomas Paine, *Simțul comun*, s-a vândut în 600 000 de exemplare. „Călători străini, precum Tocqueville, au fost uluiți și impresionați de ceea ce putea să arate noua națiune în legătură cu talentul omului obișnuit – cu acele iscusințe pe care în mod tradițional Europa le înăbușea programatic în rândul claselor sociale inferioare” (Gatto, 2018, p. 47).

America „a șocat alte națiuni prin productivitatea genialității sale” (Gatto, 2016, p. 104). S.U.A. au izbutit să creeze, fără să constrângă, buni specialiști în toate domeniile de activitate, afirmă J.T. Gatto. Tiparele și modurile nesistematizate și neconstrângătoare ale școlii americane au făcut „ca întreaga națiune să se îndrepte către o putere și o bogăție fără pereche în istorie. Tinerii Americii au reacționat genial la această piață liberă, depășind cu mult în materie de inventivitate și comerț celelalte țări” (Gatto, 2018, p. 53).

PREFACERİ ÎN ÎNVĂȚĂMÂNTUL AMERICAN

1. Schimbările din învățământul american nu sunt naturale, arată J.T. Gatto. El spune că schimbarea în rău a învățământului american nu este rezultatul unei nefericite dinamici sociale lăuntrice. Încă din 1840, scrie profesorul american, Orestes Brownson a început să denunțe un soi de „conspirație colosală a unor

oameni importanți care doreau să deturneze Constituția” (Gatto, 2018, p. 48), iar principala lor armă era instituția școlii forțate. Atunci, ca și acum, arată el, existau anumite grupuri „progresiste” interesate să facă schimbări însemnate în societate. Ele se constituiau într-un fel de „guvern invizibil” (Gatto, 2018, p. 30) care avea sub controlul său „toate evenimentele contemporane importante” (Gatto, 2018, p. 30), așa cum afirmase, în trecut, Benjamin Disraeli, prim-ministru al Marii Britanii. Preluând cuvintele rostite de primarul orașului New York, în 1922, J.T. Gatto susține că tentaculele unui „guvern nevăzut” înhățaseră școlile orașului „întocmai ca o caracatiță ce-și apucă prada” (Gatto, 2018, p. 30).

El aduce ca argument în favoarea celor spuse concluziile a două investigații conduse de comisii numite de Congresul S.U.A., una din 1915 și alta din 1959, concluzii care sunt practic identice. Potrivit acestora, politicile educaționale „erau elaborate departe de ochii și de urechile publicului, în birourile marilor corporații – apoi implementate în mecanismul învățământului printr-o campanie sofisticată și foarte nuanțată de influență subtilă, invizibilă publicului” (Gatto, 2018, p. 32).

2. Potrivit gânditorului american, „elitele progresiste” sunt agentul social care provoacă schimbarea. Grupul social ce acționa în sensul reformării învățământului era alcătuit, printre alții, din cei care se aflau sub influența familiei Rockefeller, a celei a lui Andrew Carnegie și a altor magnați, precum și din cei care activau în cadrul fundațiilor patronate de ei, persoane precum Max Mason, președintele Fundației Rockefeller, Woodrow Wilson, Edward Thorndike și William Kirkpatrick de la Colegiul Pedagogic Columbia, profesorul Arthur Calhoun, cercetătorul în biologie Hermann Muller, William Torrey Harris, Comisarul Statelor Unite pentru Educație între 1889 și 1906 și, nu în ultimul rând, Horace Mann¹.

Mai târziu, după al Doilea Război Mondial și mai ales după 1967, învățământul și societatea americană au suferit „schimbări radicale” prin eforturile coordonate ale unor fundații private influente, *think-tank*-uri și agenții guvernamentale, susținute de corporații naționale și transnaționale. „Armonizarea și optimizarea în practică” – după expresia autorului american – este făcută de Biroul Federal pentru Educație și de consiliile școlare din unele state-cheie.

3. Acțiunea „elitelor progresiste” este motivată economic, politic și ideologic, arată J.T. Gatto. Ea se explică prin schimbări în filosofia de viață adoptată, în înțelesul că „instinctele” democratice fuseseră subrezite de „speculațiile biologice ale lui Darwin și de sistemele filosofice ale lui Baruch Spinoza și Johan Fichte” (Gatto, 2018, p. 55). Apoi, schimbările ideologice s-au întâlnit cu prefacerile din domeniul economiei de la sfârșitul secolului al XIX-lea și de la începutul celui

¹ Horace Mann a fost un om politic american din sec. al XIX-lea. Fără să aibă prea multă carte, a militat întreaga viață pentru învățământul obligatoriu. A dorit să impună în America sistemul de învățământ din Prusia. Sub auspicii politice, dar pe banii săi, în 1843, el s-a deplasat în Germania, dar pentru că a făcut o planificare neglijentă, a ajuns în timpul vacanței de vară, așa că nu a întâlnit pe nimeni și nici nu a făcut observații concrete despre învățământul prusac. După vizită, el a întocmit un raport fals, iar în baza lui a fost adoptată prima lege a învățământului din S.U.A.

de-al XX-lea. Împreună, ele au determinat acțiunile concrete de manipulare a vieții sociale, în scopul menținerii statu-quo-ului între clasele alcătuitoare ale societății și din necesități de control social. Aceste forțe vedeau stabilitatea socială în alți termeni decât restul societății. Ele erau reticente la o educație solidă, știut fiind faptul că o bună educație stimulează nemulțumirea claselor de jos, nemulțumire care le face să aibă dorințe care nu pot fi satisfăcute și le determină să devină recalcitrante.

4. Scopul „elitei progresiste”, arată profesorul american, este schimbarea radicală a societății și controlul științific absolut asupra populației. Ca prim obiectiv de natură pur politică, „progresiștii” își propuneau ca proletariatul și, pe un plan mai general, clasele sociale producătoare să nu poată niciodată să aspire la schimbări importante în societate care să le fie favorabile. Sistemul public de învățământ era unul dintre instrumentele însemnate folosite de clasa dominantă pentru atingerea lui. Astfel, arată Gatto, încă din 1909, Woodrow Wilson susținea teza educării diferite a copiilor. Copiii din clasele bogate vor primi o educație liberală, iar copiii proveniți din clasele sociale aflate pe o treaptă inferioară a ierarhiei sociale vor fi pregătiți numai pentru muncă, teză care în exprimarea viitorului președinte al S.U.A. îmbrăca următoarea formulare: „Dorim să creăm o clasă de persoane cu o educație liberală și dorim să creăm o altă clasă de persoane, o clasă mult mai mare, de trebuință în orice societate, care să nu beneficieze de educație liberală, ci să fie pregătită în vederea executării anumitor sarcini de muncă manuală grea” (Gatto, 2018, p. 25).

Ideea este o dezvoltare a tezelor susținute în 1906 în *Occasional Letter Number One*, un document al Consiliul Școlar General al lui Rockefeller, unde se afirma că „nu ne vom sili să creștem filosofi ori oameni de știință ori cărturari din acești oameni și din copiii lor. Nu vom ridica dintre ei, scriitori, profesori, poeți sau oameni de litere. Nici nu vom căuta printre ei pe viitorii artiști de geniu, pictori, muzicieni, nici pe viitorii juriști, doctori, pastori, politicieni ori oameni de stat – avem suficienți astfel de specialiști sub aripa noastră. Misiunea pe care ne-o asumăm este una extrem de simplă [...] – vom pune rânduieli copiilor [...] și-i vom instrui în așa fel încât să-i facem capabili să presteze în mod desăvârșit munca umilă pe care mamele și tații lor o fac în mod nedesăvârșit” (Gatto, 2018, p. 37).

Apoi, „elita progresistă” și-a propus înlăturarea tradiției și controlul științific total al populației, susține profesorul american. Acest scop este definit în *Occasional Letter Number One*, document în care se vorbește, printre altele, despre „misiunea școlii”. „În visele noastre [...] – afirmă autorii lui – oamenii se predau necondiționat mâinilor noastre care îi vor modela. Noi alungăm din mintea noastră convențiile educaționale ale timpului nostru (cele referitoare la educația intelectuală și la cea morală) și, nestânjeniți de tradiție, punem în lucrare buna noastră voință asupra unui popor recunoscător și ascultător” (Gatto, 2018, p. 37). Controlul trebuia să meargă până la „alterarea naturii umane” (Gatto, 2018, p. 29), ceea ce arată că un nefiresc „sentiment amețitor de atotputernicie” (Gatto, 2018,

p. 29) îi domina pe cei din elita progresită americană după Primul Război Mondial. „Progresiștii” erau aproape de ideologia eugenică, așa cum era concepută ea atunci, pe baza gândirii lui Charles Darwin și a lui Francis Galton și care, una peste alta, se rezuma la ideea că învățământul trebuie „organizat astfel încât să excludă de la reproducere pe cei neadecvați” (Gatto, 2018, p. 29). Prin toate acestea, ei se rupeau tot mai mult de realitățile politice și ideologice ale societății americane, care erau de natură egalitară și democratică.

Eforturile de transformare socială au vizat, în primul rând, instituția familiei. După părerea progresiștilor, familia devenise o instituție retrogradă, așa că profesorul Arthur Calhoun, unul dintre promotorii acestui curent ideologic în învățământ, a anunțat într-o carte, *Social History of the Family (Istoria socială a familiei)*, că erau pe cale să se producă schimbări însemnate în existența familiei. Potrivit lui Calhoun, copiii trebuiau să treacă de sub aripa familiei naturale în custodia comunității, iar William Kirkpatrick a arătat, în cartea sa *Education and the Social Crisis (Educație și criză socială)*, că îndeletnicirea creșterii copiilor era pe cale să fie preluată de către experți.

Intențiile inginerilor sociali au fost destul de transparente. Astfel, la 11 aprilie 1933, arată J.T. Gatto, președintele Fundației Rockefeller, Max Mason, a anunțat că este în desfășurare un vast proiect de control asupra comportamentului uman prin care se dorește influențarea evoluției omenirii. Cercetările în domeniul biologiei înaintaseră în mod semnificativ și, pornind de la un experiment al lui Hermann Joseph Muller, se credea că legile geneticii pot fi depășite. Muller a primit Premiul Nobel în 1946 și și-a declarat intențiile într-un document intitulat *Manifestul geneticienilor*. „Ideea de bază a documentului era că statul ar trebui să separe în mod activ materialul reproducător valoros de masa de material fără valoare evolutivă” (Gatto, 2018, p. 31). Se dorea aplicarea acestor idei în învățământ și nu numai. Un director al Asociației Naționale pentru Educație a afirmat atunci că organizația respectivă intenționează să obțină prin educație ceea ce dictatorii încercau să realizeze prin forță.

Un alt „țel ciudat” (Gatto, 2018, p. 42) al acestor grupări politice este de natură metafizică. William Torrey Harris și „filosofii” neohegelieni grupați în jurul lui vorbeau despre sfârșitul istoriei, adică despre încremenirea societății globale, spune Gatto. Într-o astfel de societate, relațiile sociale ar fi imuabile, nu ar exista nici un fel de conflicte, nici măcar controverse, cu atât mai puțin războaie. Oamenii, asemenea unor „eloi” din *Mașina timpului*, romanul futurist al lui H.G. Wells, ar fi cu totul subjugăți relațiilor sociale de subordonare și și-ar petrece tot timpul făcând plezanterii și așteptând semnalul de a face un lucru sau altul. Harris era încrezător că se va putea ajunge aici, căci există un instrument cu care se poate clădi o astfel de societate, și anume alienarea psihologică. După el, misiunea școlii este aceea de a-i înstrăina pe copii de familie, de comunitate, de tradiții, de religie și de cultură. Școala este terenul de unde societatea poate fi „împinsă” către idealul „progresiștilor”, căci „nouăzeci și nouă de elevi dintr-o sută sunt automate, ce

pășesc conștiincioase pe drumurile hotărâte pentru ele și urmează la fel de conștiincioase datinile sortite lor. Nu din întâmplare, ci ca rezultat al unei educații monumentale care, definită științific, reprezintă integrarea perfectă într-un tot căruia nu i se va putea sustrage niciodată [...]” – scrie Harris, citat de Gatto (Gatto, 2018, p. 43).

5. Proiectul eugenic și de inginerie socială a continuat și după al Doilea Război Mondial. Scopurile lui erau aceleași, spune J.T. Gatto, iar artizanii prefacerilor sociale erau tot fundațiile finanțate de „filantropi”, precum Rockefeller, Carnegie sau Ford. Unul dintre instrumentele lor de prefacere revoluționară a societății a fost sistemul public de învățământ. Inginerii sociali au făcut schimbări în metodologia didactică și în programă, iar ele au condus la regres intelectual, susține J.T. Gatto.

Fiind profesor de limba engleză, John Taylor Gatto aduce în discuție metode din domeniul lui de specialitate. De pildă, el arată că s-a renunțat la metoda fonetică de învățare a cititului și s-au adoptat metode nefonetice. Metoda fonetică presupune asocierea dintre sunetele pronunțate și literele scrise. Ea a fost practică de albi vreme de trei sute de ani, dovedindu-se eficientă. Metodele nefonetice presupun învățarea unor întregi cuvinte pe de rost, fără a se face nici o asociere de natură fonetică. În familiile albilor, s-a menținut practica învățării cititului după metoda tradițională, dar familiile de culoare nu au avut o astfel de tradiție. Afro-americanii învață cititul la școală numai după noile metode. Rezultatul este o deosebire însemnată între rata de alfabetizare a albilor și cea a afro-americanilor, în defavoarea celor din urmă. Dar „progresiștii” au susținut că rata mai mică a alfabetizării și violența sunt rezultatul caracteristicilor genetice ale populației de culoare. Teza lor este falsă, dar le exprimă bine convingerile eugenice. Gatto o combate, recurgând la contraexemple. Jamaica are o populație aproape în totalitate neagră. Statisticile oficiale arată că rata alfabetizării, în 2004, era de 98,5 %, mai mare decât cea a albilor din S.U.A. care era de numai 83 %. Cât privește înclinația spre violență, J.T. Gatto dă contraexemplul Africii de Sud, arătând că, în anul 2000, la o populație de culoare aproximativ egală cu cea din America, numărul morților violente era de patru ori mai mic decât în S.U.A.

Apoi, după profesorul Gatto, școala americană a devenit un „laborator de manipulare psihologică” la scară socială (Gatto, 2018, p. 35). Începând din deceniul al șaptelea, inginerii sociali au impus în școala publică americană un program de „schimbări radicale” (Gatto, 2018, p. 32), cu trei direcții.

Prima direcție se referea la schimbarea metodologiei și a practicii pedagogice în concordanță cu cerințele psihologiei comportamentale, disciplină științifică introdusă de Edward Thorndike sub numele de *psihologie educațională*. Se urmărea inculcarea în sufletul copiilor a gândurilor și a simțămintelor, a atitudinilor și a acțiunilor dezirabile din punct de vedere „social”, mai precis în conformitate cu ideologia eugenică a forțelor sociale în cauză: „Fascismul s-a mărginit să

controleze *acțiunea*, comportamentul, dar după cum am fost avertizați în 1984 de către Orwell, ceva mult mai întunecat se dezlănțuise în subterană” (Gatto, 2018, p. 32).

Vehiculul folosit a fost opera pedagogică a lui Benjamin S. Bloom. El a scris o lucrare numită *Taxonomy of Educational Objectives (Taxonomia obiectivelor educaționale)*. Tratatul acestui „savant nebun” (Gatto, 2018, p. 32) a influențat profund învățământul american. El a înlocuit obiectivele naturale ale procesului de predare-învățare cu un adevărat dresaj al comportamentului uman. Copiii americani urmau să fie învățați să aibă simțăminte „corecte”, o gândire „corectă”, un comportament „corect”, iar dacă nu, atitudinile nelalocul lor, aduse de acasă, aveau să fie „remediate”. Gândirea pedagogică a lui Benjamin S. Bloom a adus după sine și alte concepte derivate cu influență negativă, cum ar fi teoria învățării depline, educația în funcție de rezultate, tranziția-de-la-școală-la-muncă, parteneriatele dintre școală și angajatori și multe altele.

O a doua direcție de „schimbare dirijată”, conform lui Gatto, este intitulată *Designing Education for the Future* și este un proiect de futurologie. Este un produs al Biroului Statelor Unite pentru Educație. În cadrul acestuia, noțiunii de „educație” i-a fost atribuit un alt înțeles. Ea a fost definită ca „un mijloc de a realiza scopuri economice și sociale importante, cu caracter național” (Gatto, 2018, p. 33), fără a se menționa realizarea scopului individual. Sub o astfel de motivație, învățământul public american putea fi tras în orice direcție. Școlile din teritoriu erau silite să aplice directivele și politicile venite de la centru. Inspectoratele școlare au fost transformate în agenți ai schimbării. Dacă nu se supuneau, primeau sancțiuni financiare.

Al treilea proiect de mari dimensiuni este *The Behavioral Science Teacher Project*, abreviat BSTEP. Aici, sunt prezentate „reforme de implementat cu forță în Statele Unite, după 1967” (Gatto, 2018, p. 34). „Viitorul pe care îl propune documentul este unul în care o elită restrânsă ca număr va controla tot ceea ce este mai important, iar democrația participativă va dispărea” (Gatto, 2018, p. 34). Potrivit lui Gatto, BSTEP avea misiunea de a manipula în mod impersonal viitorul societății americane, în care „fiecare individ va primi la naștere un număr de identificare unic” (Gatto, 2018, p. 34). Citând din document, Gatto spune că numărul de identificare unic va da posibilitatea angajatorilor și a altor agenți de control să țină o evidență a maselor și să acționeze asupra lor „prin mijloace de influențare directe, subtile sau chiar subliminale, în funcție de necesitate” (Gatto, 2018, p. 34), în așa fel încât „puțini să mai fie capabili să-și mențină controlul asupra propriilor opinii” (Gatto, 2018, p. 34). Din acest program – spune Gatto – mai aflăm că experimentele chimice pe minori vor deveni o practică extinsă. Așa că, astăzi, în școlile din Statele Unite, se folosesc pe scară largă Ritalinul, Adderolul și se procedează și la alte intervenții chimice.

BSTEP mai impune ca direcție de acțiune faptul că școala va susține atitudinile și aptitudinile compatibile cu o lume în care nu se muncește, avându-se în vedere cultivarea plăcerii.

Referitor la toate acestea, Gatto spune că „o poțiune sinistă, demnă de doctorul Frankenstein, fierbea cu bulbuci în întuneric, în împrejurimile nevinovatelor școli din întreaga țară. Pe toate treptele de școlarizare, s-a permis efectuarea, fără anunțare și informare publică, a unei varietăți de experimente asupra copiilor” (Gatto, 2018, pp. 32–33).

ȘCOALA AMERICANĂ ASTĂZI

1. Caracteristicile școlii americane de astăzi sunt confuzia, dependența emoțională, dependența intelectuală, supunerea față de controlul total, lipsa respectului de sine și indiferența, susține J.T. Gatto. Analiza obiectivă a curriculei școlare arată caracterul său confuz, incoerent și contradictoriu. Confuzia pe care o determină este una epică, de natură metodologică, cu implicații epistemice și cu relevanță ontologică.

La nivel metodologic, se consideră greșit că este „bine să termini școala cu un limbaj hibrid superficial derivat din economie, sociologie, științe ale naturii” (Gatto, 2016, p. 25). Dimpotrivă, J.T. Gatto susține că educația de calitate presupune „studiul aprofundat al unui anumit lucru” (Gatto, 2016, p. 25) pentru a ajunge la *sens*, scop final al instrucției responsabile. Oamenii „sănătoși la minte” – expresia îi aparține –, au căutat întotdeauna sensul lucrurilor, iar metodologia didactică trebuie să fie o mulțime de norme care îi ajută pe elevi să prefacă informația brută în ceva cu înțeles. „Dorința omului, veche de când lumea, de a găsi sensul lucrurilor este bine ascunsă în spatele paravanului de petice al structurilor școlare și al obsesiei din școli pentru date și teorii” (Gatto, 2016, p. 25).

Rezultatul este grăitor și la nivelul referinței ontologice. Copiilor „le sunt vârâte pe gât” (Gatto, 2016, p. 25) „încălcări constante ale ordinii naturale și ale buneii rânduiei” (Gatto, 2016, pp. 24–25). Elevii învață despre realități fără nici o legătură unele cu altele, pierzându-se țesătura intimă a relațiilor naturale. În felul acesta, populația școlară nu are acces cu adevărat la realitate, fie ea socială sau naturală, ci numai la o abstracțiune fără înțeles.

Elevii învață în școală și dependența emoțională. Ei trebuie „să-și supună voința lanțurilor predestinate ale conducerii” (Gatto, 2016, p. 29). În școală, nu există alte drepturi în afara celor pe care le acordă conducerea școlii, „nici măcar dreptul la liberă exprimare” (Gatto, 2016, p. 29). În cazul în care elevii încearcă să își afirme individualitatea, se trece la măsuri de natură disciplinară, pentru a restabili controlul. „Drepturile copiilor”, în fapt niște privilegii acordate lor de diriguitorii școlii publice, pot fi retrase, dacă nu au un comportament „corespunzător”. Elevii sunt încurajați să se părăscă unii pe alții și să îi părăscă și pe părinți. Școala îi încurajează pe părinți să scrie rapoarte critice referitoare la caracterul copiilor lor. „O familie ai cărei membri sunt obișnuiți să se toarne unii pe alții nu este probabil să ascundă cine știe ce secrete periculoase” (Gatto, 2016, p. 33).

Dependența intelectuală are urmări însemnate în viața viitorului adult. Elevii așteaptă de la profesor să le spună ce să facă și ce să considere că este adevăr sau nu. Școala publică îi lipsește de capacitatea de a face singuri alegeri, potrivite sau nu. Vor fi mereu înclinați să considere că specialiștii trebuie să facă alegerile în locul lor, într-un domeniu sau în altul, în felul acesta deprecându-se pe sine. Copiii buni încep să gândească în cadre dinainte prestabilite, dezvoltându-li-se un conformism social exagerat și păgubitor pe viața lor viitoare. Într-un anume fel, devin indiferenți față de realitatea socială. Celor refractari li se aplică corecții. Nu fac parte din categoria elevilor cu rezultate bune și nu se bucură de aprecieri, nici la școală, nici acasă.

2. Nivelul de pregătire intelectuală al populației din S.U.A. este tot mai precar, arată J.T. Gatto, cu toate că sunt tot mai mulți ani de școală, materiale elaborate științific și de profesori tot mai specializați.

Faptul acesta a fost pus în lumină de testările făcute de armata americană. Astfel, în 1942, la intrarea S.U.A. în al Doilea Război Mondial, 18 milioane de cetățeni s-au prezentat la centrele de încorporare. Dintre aceștia, 17 280 000 dețineau cel puțin competențele minime necesare pentru a deveni ostași. Rata de alfabetizare era de 96 %. Comparativ cu anul 1932, când avusese loc ultima testare, rata de alfabetizare era cu două procente mai mică. Se părea că nu există motive de îngrijorare. Odată cu războiul din Coreea, tinerii recruți au fost iar supuși unor teste și 600 000 de persoane au picat. Rata de alfabetizare scăzuse la 81 %. „În perioada de numai șase ani dintre cele două războaie, a apărut, parcă din senin, problema teribilă a unui analfabetism de proporții în rândul adulților” (Gatto, 2018, p. 38), scrie profesorul american. Războiul din Vietnam, început în 1965, pune și el problema recrutării tinerilor. Ponderea celor declarați nerecrutabili din motive intelectuale a ajuns la 27 %. O mare parte din restul celor 73 % de alfabetizați se chinuiau să citească și erau incapabili să citească ziarul.

Privind lucrurile și altfel, Gatto arată că în 1940, rata celor alfabetizați din rândul cetățenilor albi era de 96 %, iar pentru cei de culoare era de 80 %. După șaiszeci de ani, *Studiul ratei alfabetizării în rândul adulților și Evaluarea națională a progresului în educație* arătau că rata analfabetismului în rândul populației albe ajunsese la 17 %, iar în rândul populației de culoare era de 40 %.

3. Violența și haosul pătrund în școala americană. Începând din a doua parte a anilor '60 ai secolului al XX-lea, spune J.T. Gatto, violența și haosul general au pus stăpânire pe învățământul american. Ele erau un rezultat direct și urmărit al reformei referitoare la disciplina în școli, reformă făcută după o strategie elaborată de specialiști ai Fundației Ford.

Pe scurt, orice acțiune de sancționare a unui elev trebuia să urmeze un scenariu apropiat de un proces intentat în justiție. După noile regulamente, profesorii sunt siliți să depună reclamații pe formulare tipizate. Se stabilește o dată pentru audieri. Părțile pot să își angajeze avocați și să cheme martori pentru depoziii, să interogheze propriii martori și pe cei ai părții adverse. După o perioadă

de deliberare, se emite o hotărâre. Elevul condamnat are dreptul să conteste sentința. „Procesul” o ia de la început. „Acum, imaginați-vă un număr rezonabil de incidente de gravitate mare sau medie [într-o școală de 1 200 de elevi – *n.n.*], scrie profesorul american, să zicem 100 pe săptămână, patru mii pe an – toate solicitând formulare, martori, depoziții, emiterea sentinței, pedeapsă / sancțiune, apeluri/contestații...” (Gatto, 2018, p. 36). Se vede limpede că este practic cu neputință să se mențină ordinea și un climat propice activității instructiv-educative în astfel de condiții.

Vestea că profesorii nu mai puteau recurge la metodele tradiționale de menținere a ordinii și a disciplinei s-a răspândit printre elevi, „iar mulțimile de copii intrați în frenezie s-au revărsat pe holurile școlilor, țipând, urlând, dărâmând uși, atacând pe oricine le ieșea în cale și chiar atacându-se reciproc. S-au înregistrat chiar și acte sexuale publice, desfășurate în perimetrul școlii (...). Însă, ajutorul cerut de școli de la autorități n-a fost acordat sub nici o formă” (Gatto, 2018, p. 36). Terenul fusese pregătit. *Behavioral Science Teacher Project* cerea institutelor de pedagogie să își pregătească studenții și pentru psihoterapie. Școala americană devenise un vast laborator de manipulare psihologică.

ALTERNATIVA LA ȘCOALA SILNICĂ

Pentru J.T. Gatto, situația actuală impune necesitatea desființării învățământului public obligatoriu și gratuit. Nereformabil, învățământul este „distrugeător pentru copii” (Gatto, 2016, p. 41) și este subordonat scopurilor urmărite cu tenacitate de „elita progresistă”, scopuri străine societății și poporului american. „Singura modalitate imaginabilă de a ieși din această capcană este respingerea oricărei centralizări ulterioare a școlii (...). Școala trebuie desistematizată (...)” (Gatto, 2017, p. 11), iar învățământul trebuie lăsat să-și urmeze căile naturale, fără impunerea obligativității frecventării cursurilor.

Apoi, școala americană trebuie să revină la tiparele ei tradiționale. De-a lungul a mai bine de un veac, inginerii sociali cu țeluri revoluționare au acționat cu hotărâre pentru a micșora și chiar pentru a anihila autoritatea și puterea de decizie a consiliilor școlare. Este vremea ca acei administratori care, în trecut, au clădit o educație potrivită poporului american să își reintre în rol. Tradițiile și valorile specifice comunității își vor putea găsi iar locul în școala americană. Valorile care trebuie să stea la baza învățământului american sunt cele specifice acestei societăți: instrumente intelectuale de bază, evlavie, cultivarea curiozității, a independenței, a încrederii în forțele proprii, a spiritului de aventură, a flexibilității și a perspicacității, într-un cuvânt dezvoltarea personalității.

Educația autentică este una în întregime personalizată, susține J.T. Gatto. La temelia unei atari educații stă principiul vechilor greci, atât de drag lui Socrate, *Cunoaște-te pe tine însuși*. Acum, „noi le luăm copiilor tot timpul în care ar trebui

să își dezvolte cunoașterea de sine” (Gatto, 2016, p. 56). Revigorarea învățământului poate începe prin identificarea unor experiențe școlare care să le dea înapoi o mare parte din acest timp. Studiul independent în afara mediului instituțional ne face mai responsabili în legătură cu dezvoltarea personalității noastre, sub toate aspectele. Ne vom făuri un caracter unic și vom avea încredere în propriile puteri.

Învățământul pe cont propriu din surse deschise are valoare pe termen lung și este o alternativă la învățământul public, susține profesorul american. Practicând o „educație din surse deschise” (Gatto, 2018, p. 59), devenim tot mai mult autodidacți, adâncind cunoașterea de sine. Ea este de natură să dezvolte, la cei care o practică, un sistem de cunoștințe și de abilități trainic. Pentru a da un fundament empiric tezei pe care o susține, J.T. Gatto vine cu câteva exemple, printre care Lula da Silva, care, fără nici un fel de diplome, a ajuns președinte al Braziliei și a contribuit la micșorarea semnificativă a consumului de petrol în economia țării sau Thomas Edison care „fără o para chioară și dat afară de la școală în clasa I” (Gatto, 2018, p. 70) a ajuns să fie un om bogat și cunoscut în întreaga lume pentru invențiile sale. Un exemplu celebru este cel al lui Benjamin Franklin. „Fiu al unui lumânărar cu șaptesprezece copii, [el] este simbolul amplei superiorității a educației autosumate și autoconduse, față de învățământul modern” (Gatto, 2018, p. 48).

Homeschooling-ul este o altă alternativă eficientă la învățământul obligatoriu, fapt demonstrat prin aceea că, astăzi, în America, există cam un milion de tineri care practică cu succes acest tip de educație. El are avantajul că îl „reînșurubează” pe copil în lumea reală (Gatto, 2016, p. 57), nu îi rupe relațiile cu familia, atât de însemnate pentru dezvoltarea lui firească, nu îl izolează de mediul comunitar și nici nu îl rupe în mod artificial de relațiile intergeneraționale. Copilul se poate bucura de experiențe naturale care îl maturizează și care îl fac să aibă încredere în sine și în forțele sale.

Învățământul privat, arată J.T. Gatto, răspunde cerințelor societății americane. El este sub controlul mecanismelor pieței, ale unei societăți libere și poate fi răspunsul la nevoile de educație suplimentare ale populației. Fiecare trebuie să poată să aibă acces la școală, atunci când dorește și atât cât îi face trebuință. Când imboldul către dezvoltare intelectuală și profesională vine dinlăuntrul persoanei, nu silnic, școala este eficientă, iar cunoștințele și deprinderile sunt bine și pentru mult timp asimilate, afirmă J.T. Gatto.

CONSIDERAȚII CRITICE

1. Învățământul public este un bun câștigat pentru individ și pentru societate și nu trebuie desființat. Teza de bază a cărților lui J.T. Gatto este aceea că sistemul public de învățământ actual din S.U.A. trebuie, practic, desființat. Și Milton Friedman susține aceeași teză, deosebirile fiind de nuanță. Deținător al Premiului Nobel în economie, referindu-se la cauza degradării școlii americane, el

arată, la fel ca și J.T. Gatto, că, spre deosebire de secolul al XIX-lea, actualmente, învățământul american este majoritar de stat. El este o insulă de socialism în mijlocul unei economii capitaliste (Friedman, 2009, p. 216). În învățământul public, arată Friedman, au fost substituite sarcinile care au legătură cu funcția lui de bază, cu obiective de altă natură, precum cele de integrare rasială, de pildă. Învățământul de stat trebuie desființat, susține și Friedman, pentru a înlătura birocrăția profesorilor și pentru a-l aduce mai aproape de părinți. În locul lui, trebuie pus învățământul privat, care responsabilizează pe toată lumea.

Contrar părerii celor doi gânditori, desființarea învățământului public gratuit este de natură să aducă mari prejudicii societății, și, mai cu seamă, membrilor categoriilor sociale defavorizate. Desigur, susținerea financiară a studiilor de către familie i-ar responsabiliza mai mult pe toți cei implicați, dar experiența istorică arată că un mare număr de copii, proveniți din mediile sociale defavorizate, nu ar mai avea acces la învățătură. În felul acesta, inegalitatea de șanse ar crește și mai mult în societate, iar societatea ar pierde o mulțime de copii înzestrați fizic și intelectual, care nu și-ar putea valorifica potențialul în folosul lor și al întregii societăți. Cu alte cuvinte, ar scădea gradul de valorificare a potențialului uman al societății și ar fi afectată, în mare măsură, circulația elitelor în societate, cu toate urmările de rigoare.

2. John Taylor Gatto face confuzii conceptuale. Profesorul american introduce o distincție teoretică, și anume cea între *educație*, pe de-o parte, și *școală*, pe de altă parte. El apreciază educația ca pe un element pozitiv și vede în ea cultivarea curiozității, a spiritului de aventură, a flexibilității și a perspicacității, în vreme ce, prin școală, înțelege o „*școlarizare silnică*” (Gatto, 2018, p. 19), improprie dezvoltării personalității copiilor. Dar pedagogia face distincția nu între școală și educație, ci între *instrucție*, pe de-o parte și *educație*, pe de altă parte. În vreme ce *școala* este o instituție socială, așa cum am arătat în altă parte (Constantin, 2011, p. 171), instrucția este un proces social prin care se urmărește transmiterea către tânără generație a cunoștințelor și a deprinderilor care fac cu puțință existența pe mai departe a societății, de unde se vede și însemnătatea învățământului ca subsistem social în cadrul sistemului social global. Dacă nu ar exista această „genetică socială”, societatea omenească ar intra în regres și ar dispărea. O altă finalitate esențială a sistemului de învățământ este aceea de selecție a elitelor în societate. Astfel, în principiu, după cum arată Ilie Bădescu, referindu-se la sociologia lui Vilfredo Pareto, populația este distribuită pe diferite trepte ale ierarhiei sociale în funcție de indicii de capacitate (Bădescu, 1994, p. 423), de cunoștințe, deprinderi și abilități. Așa se asigură circulația elitelor în societate, prevenindu-se conflictul social major, precum și funcționalitatea socială și progresul economico-social și cultural (Constantin, 2003, pp. 35–42).

Pe de altă parte, educația are în vedere transmiterea către generația tânără a valorilor, normelor și modelelor de comportament dezirabile din punct de vedere social, precum și a atitudinilor corespunzătoare, în scopul asigurării integrării și a

stabilității sociale, stabilitate ce face cu puțință continuarea vieții în societate, potrivit cu natura intrinsecă a ordinii sociale respective. Ea nu privește curiozitatea, spiritul de aventură, perspicacitatea sau flexibilitatea, orice ar însemna acest termen, așa cum crede J.T. Gatto. El a privit în mod depreciativ faptul că instrucția și educația primită în școală, printre altele, au și finalitatea de a face cu puțință integrarea indivizilor în sistemul productiv și social capitalist. Dacă privim din punctul de vedere al stabilității sistemului social, aceasta este o virtute, nu un viciu. Am putea crede că J.T. Gatto este un cercetător revoluționar, care contestă capitalismul și care acționează, atât în plan teoretic, cât și în plan practic, în sensul schimbării ordinii sociale capitaliste cu una mai favorabilă omului și societății ca atare. Dar, nu acesta este punctul lui de vedere. El este un conformist, crede în „piața liberă” a educației ca element reglatoriu al domeniului, la fel ca și Milton Friedman. Gatto este doar nemulțumit de unele aspecte alienante ale societății capitaliste, legate de munca pe care o vor face tinerii după ce vor trece prin școală și de natura aspră a raporturilor de putere, în acest tip de societate. Este un punct de vedere contradictoriu și lipsit de substanță științifică.

3. Taxonomia lui Benjamin S. Bloom este un instrument teoretic valoros.

Am văzut că profesorul Gatto îl numește pe Benjamin S. Bloom un „savant nebun” (Gatto, 2018, p. 32), pe baza cărților căruia s-a trecut la un adevărat dresaj al elevilor din școala americană.

Într-adevăr, în anul 1956, Benjamin S. Bloom și colaboratorii au publicat cartea *Taxonomia obiectivelor educaționale. Domeniul cognitiv*, iar în 1964, a apărut al doilea volum, cu titlul *Taxonomia obiectivelor educaționale. Domeniul Afectiv*, adevărate evenimente în știința pedagogiei. Bloom nu a fost nici nebun și nici nu a fost mânat de intenții rele. Atunci când predăm anumite conținuturi, avem un anumit scop (obiectiv). Simplu și intuitiv vorbind, scopul meșterului în raport cu ucenicul, de pildă, este ca acesta să știe și să facă ceea ce meșterul știe și face.

Pornind de la cunoașterea sistemului psihic uman, Benjamin S. Bloom a organizat taxonomic obiectivele predării-învățării și i-a ajutat pe practicieni să poată formula corect și științific scopurile concrete ale activității la catedră. Simplificat vorbind, taxonomia lui Bloom poate fi descrisă în termenii următori. Bloom a identificat următoarele capacități mentale ca nivele taxonomice de referință: *Cunoașterea, Înțelegerea, Aplicarea, Analiza, Sinteza și Evaluarea*. Scopurile profesorului pot fi definite relativ la aceste nivele taxonomice. Ca să ne referim numai la *cunoaștere*, Bloom a oferit un model de înțelegere al acestui nivel taxonomic, arătând că ea presupune *achiziția cunoștințelor, cunoașterea datelor particulare, cunoașterea mijloacelor care permit utilizarea datelor particulare, cunoașterea reprezentărilor abstracte*. Privind din punctul de vedere al operațiunilor mentale concrete făcute de elev care corespund acestui nivel taxonomic, printre altele, vorbim despre *recunoaștere și reproducere*.

Ținând seamă de toate acestea, profesorul își poate formula un obiectiv pedagogic, de exemplu: *La sfârșitul capitolului, elevii vor putea să expună oral sau*

în scris teoria evoluționistă a lui Charles Darwin. El își poate adapta și eficientiza și activitățile de evaluare, de pildă, pentru a atinge obiectivul propus. Astfel, având în vedere *recunoașterea*, profesorul poate să construiască un item obiectiv cu alegere duală în care enunțul să fie: *Scrieți pe foaia de examen litera corespunzătoare răspunsului corect*. Premisa itemului va fi: *Darwin este autorul teoriei evoluționiste*, iar variantele de răspuns vor fi A (adevărat) și F (fals). Răspunsul corect va fi A. Dacă are în vedere *reproducerea*, el poate construi un item subiectiv, legat de obiectivul pedagogic respectiv, al cărui enunț să fie: *Expuneți în scris, pe foaia de examen subiectul: Teoria evoluționistă și contestarea ei*, la care va adăuga și o schemă (grilă) de notare.

Tot așa și în ceea ce privește *Domeniul Afectiv*. Taxonomia lui Bloom este legitimă și nu este de natură să aducă prejudicii psihologice elevilor. Primul ei nivel taxonomic, ca să vorbim numai despre acesta, este *Receptarea noncognitivă a mesajului instructiv*. Operaționalizându-l, Bloom vorbește despre *conștientizare afectiv-motivațională, angajare volitivă și dirijarea atenției*. Cadrul didactic îl poate folosi în mod legitim, fixându-și, de pildă, următorul obiectiv afectiv-atitudinal: *Se vor folosi mijloace didactice (și le numește concret) care vor capta interesul elevilor pentru temă*.

Taxonomia lui Bloom este o realizare științifică pozitivă și are o mare însemnătate socială. Aici nu este vorba despre ceea ce face un profesor sau altul la catedră. Ea a optimizat procesul de transmitere a cunoștințelor, deprinderilor și abilităților la nivel social, fapt care a făcut ca sistemul instructiv-educativ să-și îndeplinească mai bine funcția socială. Desigur, sunt și aspecte negative, legate nu atât de taxonomia în sine, cât de dezvoltări ulterioare privitoare la procesul evaluării. Dar nu vrem să adâncim dezbaterea de natură pedagogică, punctul de vedere al analizei noastre fiind unul sociologic.

Cu toate acestea, unele dintre observațiile lui J.T. Gatto sunt justificate. În învățământul american și-au făcut loc abordări psihologice care tind să fie acea „poțiune sinistă” despre care vorbește el și care se insinuează în sufletul copilului, dictându-i ce și cum să simtă, cum să-și configureze afectiv personalitatea. Dar asta nu are legătură cu munca științifică a lui Benjamin S. Bloom. Ideea tratării psihologice a proceselor sociale, deci și a celor din școală, nu provine de la Bloom, căci ea face parte din programul genuin al forțelor sociale numite de Gatto, program care este mult mai vechi.

Gânditorul american are dreptate și atunci când spune că nu era nevoie de taxonomia lui Bloom pentru a face un învățământ de calitate. Nu vom adânci această teză, întrucât nu facem aici o dezbatere pedagogică. Argumentul empiric dat de Gatto este corect. În general, cei cu educație făcută înainte de al Doilea Război Mondial erau mai temeinic pregătiți școlar, decât sunt cei din prezent.

4. Descrierea stării de fapt a învățământului american este corectă, dar incompletă. Într-adevăr, violența și haosul au pătruns în școala americană, începând din anii '60 ai sec. al XX-lea. El a vorbit despre actele de violență și

despre agresiunile de tot felul, inclusiv de natură sexuală, dar a omis să numească atacurile cu mână armată care au devenit o constantă în viața școlii americane. Numai cu titlu de exemplu, să amintim de atacul armat din 20 aprilie 1999, de la Columbine High School, din Columbine, Colorado. El a fost executat de doi elevi ai școlii și i-au căzut victimă doisprezece elevi și un profesor. Atacatorii s-au sinucis. Poliția nu a intervenit, cu toate că putea să o facă. Au fost invocate prevederi de natură legală. Incidentul a determinat dezbateri în societatea americană referitoare la violența în școli, la folosirea antidepressivelor, la cultura violenței în S.U.A., dar nu s-a făcut legătura cu prefacerile pe care le-a cunoscut învățământul și societatea după al Doilea Război Mondial. Este meritul lui J.T. Gatto că arată că tocmai aceste prefaceri sunt în spatele izbucnirilor de violență din școala și din societatea americană.

În opinia noastră, Gatto apreciază corect că școala publică americană a devenit un „laborator de manipulare psihologică”. El arată că se urmăresc scopuri legate de ideologia eugenică, a cărei expresie este *psihologia comportamentală* a lui Edward Thorndike. Metodologia didactică a fost schimbată pentru a manipula psihologic elevii, dar nu arată concret și cuprinzător care sunt direcțiile acestei manipulări. S-a mărginit să numească și să argumenteze sumar controlul social total, dependența intelectuală și emoțională, lipsa respectului față de propria persoană, confuzia și indiferența în viața socială.

Chiar dacă teza este corectă, fundamentul ei empiric este destul de precar. Putea să-și crească forța argumentativă, să lărgască intensiunea noțiunii și gradul de cuprindere al extensiunii ei, descriind unele aspecte concrete din viața școlilor unde a predat, așa cum a făcut atunci când a vorbit despre experimentele chimice făcute pe minori. Este de observat că folosirea antidepressivelor în școli a constituit obiect al dezbaterii naționale, după atentatul de la Columbine.

De pildă, el nu a vorbit despre experimente cunoscute cum ar fi cel al *Școlilor internat pentru indieni*, inițiat încă de la sfârșitul sec. al XIX-lea, de către guvernul S.U.A. și care a fost aplicat asupra a două generații. Școlile internat se conduceau după dictonul *Kill the Indian, save the man!* Copii ai populației băștinăse, chiar și de trei ani, au fost duși la sute de kilometri depărtare de casă și internați în școli speciale. Unii nu și-au mai văzut părinții vreme de șase până la zece ani. Scopul declarat al școlilor era acela de a le distruge identitatea indiană. Ei erau educați în așa fel încât să vadă lumea prin lentilele societății întemeiate pe pământul lor de către coloniști. Cei internați aici nu aveau voie să vorbească în limba lor. Erau siliți să își aleagă nume englezești. Se scriau pe tablă mai multe nume și ei trebuiau să își aleagă unul. Școlile erau arondate la mai multe confesiuni religioase. Copiii erau siliți să devină de o confesiune sau de alta.

Rezultatele au fost negative. Jumătate dintre copiii internați nu s-au mai întors. Au murit acolo de supărare, de singurătate sau încercând să fugă. Din punct de vedere cultural, cei care au supraviețuit nu au rămas indieni și nici nu au devenit „albi”.

5. Gatto numește forțele sociale care acționează în sensul schimbării revoluționare a societății și care folosesc sistemul de învățământ ca vehicul al transformării sociale. El arată că marii bancheri și oameni de afaceri sunt forța socială interesată de schimbarea radicală a chipului societății și, implicit, al învățământului. Profesorul Gatto afirmă argumentat că ei au acționat prin mijlocirea unor fundații „caritabile”, cum ar fi Fundația Rockefeller, cele ale lui Andrew Carnegie sau Fundația Ford, precum și a unor grupuri de reflecție aflate la remorca intereselor lor. Gatto numește cercetători și oameni de cultură care au avut un rol însemnat în schimbarea socială, înregimentați sau nu din punct de vedere politic. Printre aceștia Horace Mann, Woodrow Wilson, Max Mason, Edward Thorndike, Alfred Calhoun, Hermann Joseph Muller și alții. A identificat și curentul politic ce trebuie avut în vedere atunci când analizăm schimbările din învățământ și din societate, și anume „progresismul”, cu felurile sale întruchipări. El a mai arătat continuitatea programului de dominație și de prefacere a realității sociale și psihologice din învățământ și, pe un plan mai general, din societate. Argumentarea autorului american este deosebit de convingătoare și este susținută cu referiri la documente sau la autori serioși și demni de încredere. În acest sens, să amintim trimerile la *Raportul lui Horace Mann din 1843*, la *Manifestul geneticienilor* întocmit de Hermann Joseph Muller în 1939, la cărțile lui Arthur Calhoun, *Istoria socială a familiei*, a lui Carroll Quigley, *Tragedie și speranță. Istoria contemporană a lumii noastre* sau cea a lui Antony Sutton, *Wall Street și revoluția bolșevică*.

Însă când vine vorba despre scop, lucrurile se schimbă. John Taylor Gatto spune tot ceea ce trebuie spus, adică faptul că scopul forței sociale care acționează în sensul schimbării sociale, de sus în jos, este controlul științific absolut al societății, până într-acolo încât poată să schimbe chiar natura umană. Face trimeri argumentate la dorința de a schimba instituția socială a familiei, prin mijlocirea școlii și la intenția declarată de a folosi genetica în scopuri eugenice. Mai arată corect și că „elita progresistă” este dominată de un simțământ nefiresc de atotputernicie.

Totuși, când precizează înțelesul acestei teze, J.T. Gatto se referă doar la dorința clasei bogate de a se menține la putere și de a împiedica clasele sociale producătoare să aspire la schimbări sociale favorabile lor. Din expunerea lui, pare că celelalte scopuri sunt subordonate acestuia, ceea ce este incorect. De pildă, „alienarea psihologică” a populației, bine văzută, este înțeleasă numai ca simplu instrument de limitare a mobilității sociale, nu ca scop în sine legat, mai degrabă, de „alterarea naturii umane”, cum chiar Gatto arată. Greșeala constă în neînțelegerea ierarhiei scopurilor urmărite de „elita progresistă”. Întâiul lor scop este cel de transformare euristică a societății, iar toate celelalte îi sunt subordonate și trebuie raportate la el.

Dacă le-ar fi văzut așa, J.T. Gatto ar fi înțeles că forma cea mai apropiată de intențiile „elitei progresiste” este ideologia transumanistă. Atunci, sfârșitul istoriei

nu i s-ar mai fi părut „un țel ciudat”, nici la filosofi neohegelieni de la începutul sec. al XX-lea, nici la Francis Fukuyama, adăugăm noi. Ar fi înțeles că „elita progresistă” a fost dominată mereu de simțăminte mesianice care au fost exprimate, într-un fel sau în altul, de către intelectualii aflați sub influența ei.

Deosebit de pozitiv, este faptul că, referitor la forțele sociale interesate în schimbarea socială majoră, precum și la acțiunile lor concrete, J.T. Gatto nu face judecăți de natură morală. Știința nu se ocupă cu așa ceva. El face o analiză științifică, având în vedere acțiunile lor empirice cu semnificație socială, punând în lumină cauzalitatea lăuntrică a proceselor sociale, precum și natura transformării sociale versus funcționalitatea sistemului social global.

CONCLUZIE

Considerăm că analiza pe care J.T. Gatto a făcut-o învățământului american este una demnă de luat în considerare. Ea este relevantă pentru sociolog, atât la nivel empiric, cât și la nivel teoretic. La nivel empiric, pentru că descrie faptele prin care a fost influențată prefacerea sistemului de învățământ american, precum și o parte a urmărilor concrete ce au survenit acestei schimbări sociale; la nivel teoretic, pentru că vorbește despre procese sociale, despre forțe sociale care imprimă o anumită dinamică unui subsistem al sistemului social global, respectiv sistemul de învățământ, precum și despre legăturile cauzale dintre forțele sociale ce acționează și efectele acțiunilor respective la nivel societal.

Principalele probleme pe care le pune sunt cea a finalităților sistemului de învățământ, a modului în care este el construit, precum și cea a efectelor sociale negative generate de un învățământ disfuncțional. El pune și problema filosofică, și sociologică totodată, a locului și rolului ideologiilor în societate. Mai arată că, în strânsă legătură cu concepțiile filosofice și cu ideologiile asociate acestora, valorile, de un fel sau de altul, determină modul de constituire și de funcționare al unui subsistem social, aici fiind vorba despre cel al învățământului. Ele mai determină și natura urmărilor în plan individual, strict uman, și în plan social, ale dinamicii concrete ale unui subsistem al sistemului social global, făcându-ne să ne gândim la lucrarea lui Ralph Linton, *Fundamentul cultural al personalității*.

Profesorul american ne-a făcut să înțelegem ce se întâmplă când scopurile specifice învățământului sunt substituite cu altele, nespecifice, determinate de ideologizarea teoriei și a practicii pedagogice, lucru pe care l-a arătat și Milton Friedman. John Taylor Gatto nu era sociolog, iar ca pedagog era unul practician, așa că a indicat ca scopuri legitime ale școlii cunoașterea de sine, pregătirea științifică a elevilor, dublată de curiozitate, spirit de aventură s.a.m.d., în spatele cărora se zărește bine faptul că **principala funcție a sistemului de învățământ este transmiterea către tânăra generație a cunoștințelor, deprinderilor,**

abilităților și atitudinilor care fac cu putință supraviețuirea societății ca atare și eventuala ei dezvoltare, dublată de funcția selecției elitelor în societate.

Astăzi vedem că, atât la nivel practic, cât și la nivel teoretic, este tot mai prezentă o înțelegere neștiințifică și ideologică a rolului învățământului în societatea noastră, asemănător cu ceea ce s-a întâmplat dincolo de ocean. De aceea, trebuie să citim cu atenție valoroasele lucrări ale lui John Taylor Gatto.

BIBLIOGRAFIE

1. Alexandre, L., Besnier, J.-M. (2019). *Pot face roboții dragoste*. București: Editura Humanitas.
2. Bădescu, I. (1994). *Istoria sociologiei*. Galați: Editura Porto Franco.
3. Behr, E. (2013). *O Americă înfricoșătoare*. București: Editura Humanitas.
4. Bloom, B.S., Engelhart, M.D. (1983). *Taxonomy of Educational Objectives*. Handbook 1 Cognitive Domain, New York and London: Longmans.
5. Bloom, B.S., Krathwohl, D. R., Masia, B.B. (1964). *Taxonomy of Educational Objectives*. Handbook 2 Affective Domain, New York & London: Longmans.
6. Cristea, S. (2018). *Obiectivele instruirii / procesului de învățământ*. București: Editura Didactică Publishing House.
7. Cerghit, I., Vlăsceanu L. (1985). *Curs de pedagogie*. București: Editura Universității din București.
8. Constantin, L.V. (2011). *Democrație și societate. Considerațiile unui intelectual de provincie...* București: Editura Oscar Print.
9. Constantin, L.V. (2003). *Elitele și statutul lor în societate*. București: Editura Oscar Print.
10. Cucos, C. (2009). *Psihopedagogie*. Iași: Editura Polirom.
11. Estulin, D. (2014). *Transevoluția*. București: Meteor Publishing.
12. Friedman, M., Friedman, R. (2009). *Libertatea de a alege*. București: Editura Publica.
13. Gatto, J.T. (2016). *Cum suntem imbecilizați*. București: Editura Anacronic.
14. Gatto, J.T. (2018). *Arme de instrucție în masă. Călătoria unui profesor prin lumea întunecată a învățământului obligatoriu*. București: Editura Anacronic.
15. Gatto, J.T. (2017). *The Underground History of American Education*. Oxford: Scholars Press.
16. Hongbing, S. (2020). *La guerre des monnaies. La nouvelle Chine et le nouvel ordre mondial*. Paris: Le retour aux sources.
17. Harari, Y.N. (2017). *Homo Deus. Une brève Histoire de l'avenir*. Paris: Edition Albin Michel.
18. Harari, Y.N. (2018). *21 de lecții pentru secolul XXI*. Iași: Editura Polirom.
19. Harari, Y.N. (2017). *Sapiens. Scurtă istorie a omenirii*. Iași: Editura Polirom.
20. de Lansheere, G., de Lansheere, V. (1979). *Definirea obiectivelor educației*. București: Editura Didactică și Pedagogică.
21. Sutton, A.C. (2017). *Wall Street și Revoluția Bolșevică*. București: Editura Anacronic.
22. Sutton, A.C. (2009). *Le complot de la Réserve Fédérale*. Paris: Edition Nouvelle Terre.
23. Turda, M. (2015). *Eugenism și modernitate*. Iași: Editura Polirom.
24. *Efectul canar. Exterminarea amerindienilor*. Disponibil la: <https://www.filmedocumentare.com/effectul-canar-exterminarea-amerindienilor/> (accesat la 20 octombrie 2022);
25. *Transumanismul. Reinventând umanitatea prin tehnologie!* Disponibil la <https://www.youtube.com/watch?v=N8L9VG4QUEI>. Accesat la 15 octombrie 2022.
26. *Dicționar de idei și ideologii. Ce este eugenismul?* Disponibil la <https://www.youtube.com/watch?v=IrA4KvaAquE>. Accesat la 7 octombrie 2022.
27. *Dicționar de idei și ideologii: Ce este postumanismul?* Disponibil la: <https://www.youtube.com/watch?v=qOtgppqgSRpk> . Accesat la 16 octombrie 2022.
28. *Dicționar de idei și ideologii. Ce este transumanismul?* Disponibil la: <https://www.youtube.com/watch?v=44blt3ABzW8&t=11s> . Accesat la 25 octombrie 2022.

Satul de sus (Câteva gânduri prilejuite de lucrarea prof. Ilie Bădescu, *Duhul satului. Civilizația sătească sub amenințare*, Editura Mica Valahie, București, 2022)

Sociologia românească din ultimele decenii a pornit pe un drum lăaturalnic față de cultura română. După 1945, cultura română ca întreg spiritual a fost desfigurată de valul ideologic adus cu forța pe tancurile sovietice. E drept, ideologiile sunt haine de import de foarte multe ori. Ideile circulă cu forța modei, de la culturile mari, aflate pe val, spre cele mai mici, receptoare. Nici în perioada interbelică, infinit mai atașată de „spiritul național”, nu s-a putut naște doar o ideologie curat românească. Importurile se vedeau și atunci, dar efortul de adaptare la specificul local era atât de sincer și entuziast, încât aproape că nu se mai simțea locul de origine al ideii importate. Și la dreapta, dar și la stânga, atâta câtă a fost (ca să nu mai vorbim de marele fluviu al autohtonismului, cu toate ramurile sale), ideologia era adaptată spațiului românesc. După 1945, „sincronizarea” cu sursa ortodoxiei marxiste a fost aproape perfectă, încât scrierile „obsedantului deceniu” sunt ininteligibile complet. Calapodul ideologic străin face imposibilă o lectură firească a acelor scrieri. Ușor, ușor, efortul de românizare a curentelor ideologice și culturale a căpătat însă un chip firesc în anii de după acel deceniu negru. Din păcate, chiar atunci când spiritul românesc postbelic era pe punctul de a se regăsi total în experiența interbelică, s-a produs o nouă răsturnare a valorilor, după 1989. Anii 90 și cei care au urmat au fost marcați de revenirea la tradiția interbelică, dar și de revanșa unui spirit îngust-ideologic, care parcă nu se epuizase în obsedantul deceniu. O nouă formă de contestare, ce merge până la respingere din motive politice, aplicată acelorași: lui Eminescu, astăzi lui Vulcănescu, revine în scenă, deloc timid, profitând de trecerea timpului și de îndepărtarea tinerelor generații de frământările epocii naționalismului cultural interbelic. Astăzi, un nou internaționalism bate la ușă: cu haină europeană, americană sau de alt fel, cu ajutor financiar și susținere geopolitică, noua închiiziție democratico-internaționalistă trage la răspundere, pune la index, judecă și condamnă. Timidă, cultura teoretică românească se retrage în sanctuarul „specialității”, al științei neutre, al unei „spirale a tăcerii” care nu prevestește nimic bun.

Și totuși! Din loc în loc se ivesc forme de rezistență. Rezistența prin cultură nu e altceva decât o formă de exprimare, un anumit limbaj, o anumită limbă, un anumit gând. Ele duc toate la sursele tradiției românești, descoperite direct, fără emfază „teoretică”, firească, ca gândul poetic sau ca un cântec popular. Între o doină, o baladă, un cântec de cătănie și o scriere sociologică diferența nu este de conținut, ci numai de ritm. În rest, aceleași pasiuni sunt puse, aceleași gânduri clocotesc, aceleași spaime despre viitor, aceleași idei despre prezent.

Sociologul și scriitorul Ilie Bădescu aparține acelei categorii de teoreticieni ai românismului care leagă timpul de azi de vremea celor care, în interbelic, s-au remarcat prin patosul cu care au scris despre neam, despre români, despre țară, țărani, cultura română.

Lucrarea ce ne prilejuiește rândurile de față este încadrabilă, convențional, în corpusul sociologiei rurale. Dar este ea doar atât? Nici vorbă! Un sociolog rural nu scrie cum scrie Ilie Bădescu. Vom exemplifica. În literatura sociologică modernă, lumea satului este tradusă prin sintagme de genul „folk society”. Iată cum limba engleză își trădează inadecvarea la această substanță rurală. Noi nu avem nevoie, în limba română, de expresia „societate” pentru a descrie satul. Satul nostru este *deja* o *comunitate* și acest lucru se simte imediat ce rostim cuvântul ca atare. „Eu cred că

veșnicia s-a născut la sat” nu este doar o frază meșteșugită a marelui Lucian Blaga, ci este un diamant de adevăr profund, scos la lumină firesc. Într-adevăr, avem deja în sat tot ceea ce ne trebuie pentru a dăinui. O societate este ceva artificial, noi știm acest lucru și de aceea nu punem lângă forma perenității comunitare, lângă sat, ideea de societate. Nu punem „societate” nici lângă „neam”, nici lângă „familie”. O societate familială este un nonsens. Popoarele istorice se pot arunca cu hărnicie să studieze astfel de societăți; noi, cumva din interior, sau de sus, nu trebuie decât să contemplăm corect ceea ce există, pentru a avea imaginea dăinuiri. De aceea am numit aceste rânduri „satul văzut de sus”. Sociologul clasic vede satul cel mult de la orizontala sa, în dinamica relațiilor sociale, în statistica la zi a efortului economic al satului, al „manifestărilor” sale culturale, politice sau de altă natură, așa cum consemna Gusti. Dar aceste „manifestări” sunt deja „lucruri” de natură orizontală. Ilie Bădescu vede satul pe verticală, anume de sus. De acolo, din „duh”, totul are alt chip. Lucrurile se văd în efigia lor, în umbra lor spirituală. Caleidoscopic, satul se mișcă în orizontul rotund, adică ciclic, nu merge pe firul istoriei de la A la B, pe un drum fără întoarcere. Nici vorbă. Satul de sus, satul „noologic” este peren, pentru că nu are unde să plece din locul unde a fost hărăzit. El se învâрте în cercul zodiilor perfecte, al unei autarhii pe care nicio istorie n-o poate răsturna sau aliena, al unei încrederi în sine pe care, chiar tulburată uneori, o redescoperi mereu triumfătoare. Satul de sus este satul care urcă, nu piere, nu cade și nu se sfârșește. Ca iubirea Apostolului Pavel, el este sursa istoriei, nu sfârșitul ei (cum cred ideologii neoliberalismului grăbit de azi, în frunte cu Fukuyama). Fără sat nu există istorie, căci satul este sursa timpului, adică veșnicia. Timp fără veșnicie nu poate fi imaginat. Oraș care să consume istorie fără satul care deapănă veșnicie nu poate fi închipuit. De aceea, să fim liniștiți. Văzut de sus, satul e, într-adevăr, veșnic. Rotund, mereu egal cu sine, pulsând mai mult sau mai puțin, dar având aceeași formă, odată pentru totdeauna, satul românesc ne petrece, învingător, pe noi, cei care îl privim din orizontala istoriei.

Și acum, după ce am proiectat aceste gânduri bune prilejuite de lectura cărții lui Ilie Bădescu, să cităm din autor, deoarece merită. Cartea începe optimist, căci modelul țărănesc este, pentru autor, „lumina care nu se stinge”. Henri Mendras, autorul „Sfârșitului țăranilor” s-a înșelat, precum se înșeală, zice Ilie Bădescu, „elitele globaliste” de azi; cu cât mai globale, cu atât mai departe de adevărul peren al modelului țărănesc, am spune noi, cu atât mai întoarse de la valorile universale ale culturii vii, populare. Dacă globalul e în afara perenului, cei care au crezut în țăran nu s-au înșelat: nu s-a înșelat Gusti, nici Blaga, nici Dinu Săraru, nici Marin Preda sau Rebreanu, nici Paul Anghel. Într-un capitol de mare densitate, Heidegger, Paul Ricoeur, Hașdeu, Diogene și toți ceilalți amintiți mai sus, alături de Platon, mărturisesc, direct sau indirect, despre perenitatea acestui model, acestei Idei a țăranului viu. Satul este, de aceea, „situare începătoare”. Întocmai ca mitul, satul este, cum spunea un mare istoric al religiilor, „adevărul secund”. După Dumnezeu, mitul este al doilea adevăr posibil al nostru. În ordine sociologică, mitul este echivalentul satului, căci, așa cum scrie Ilie Bădescu, „Satul a creat cultura celor începătoare sau arhetipale. Altfel spus, dacă voim să aflăm ce ni se întâmplă nouă, adică lumii care s-a rătăcit de la cele începătoare, trebuie să întrebăm satul” (p. 17). Nu omul, ci satul, așadar, trebuie întrebat. Cunoașterea arhetipală, comunitară, stă la sat. Ne-am obișnuit, în era tehnologiei care ne inundă, că avem cunoaștere acolo unde există informație. Informația este la oraș, cu adevărat. Satul, arhetipal, are mai puțină informație. Are, însă, *sens*. Fără sens, cunoașterea este imposibilă. Dar satele nu sunt doar cunoaștere, ci sunt în aceeași măsură energia vie a popoarelor. O definiție fenomenologică a popoarelor trebuie obligatoriu să cuprindă categoria satului. Un popor de orașeni nu este numai un non-sens logic, ci și sociologic. *Depositum custodi* al popoarelor, cum scrie autorul, adică rezervă de vitalitate perenă a acestora, satele dau ceea ce orașele consumă (să ne mirăm că Eminescu va face din această idee o teorie economică, mergând, așadar, spre formalizarea logică a acestui adevăr arhetipal?). Înțelept, plin de bună cuviință, având „cultura tăcerii” (în lumea zgomotului planetar), lovit de atemporalitate („Mândria satului de a se găsi în centrul lumii și al unui destin ne-a menținut și ne-a salvat ca popor peste veacurile de nenoroc” – p. 24), acest „învățător universal” care este satul știe să se poarte – fireasca purtare (echilibrul, lipsa *hybris*-ului atâta condamnat de greci, naturalețea – până și sulfurosul Rousseau spunea că satele sunt regeneratoarele orașelor, acestea din urmă fiind, zicea el, prăpăstii ale speciei umane...), toate formele bunei viețuiri se întâlnesc la sat. Satul „ trăiește adunat ” (ce metaforă mai bună pentru a regândi azi

lupta împotriva „anomie”, a alienării ultime și definitive a omului modern? Această adunare laolaltă, această viață care se menține în sine, în lumea satului, este scutul cel mai bun împotriva risipirii universale pe care o cunoaște lumea noastră post-modernă).

Dar satul este mai mult decât un punct. El este o picătură în oceanul neamului. Este „unitate dăinuitoare a identității de neam”. Când identitatea se leagă de oraș, *hybris*-ul e la el acasă. Avem celebrele steaguri americane pavoazate pe tricouri, avem imnurile cântate în stadioanele goale de oameni ai pandemiei. Toate, chipurile, forme ale identității. Satul nu pretinde la așa ceva. Simplu, el toarce firul nevăzut, dar fără sfârșit, al *neamului*. Cu ideea de neam suntem în pragul istoriei, dar nu am pășit în hăul ei, de aceea, suntem *acasă*... Cu satul lumea, așadar, începe. Dar, totodată, cu el se și cunoaște – satul este „sistem gnoseologic”, spune Ilie Bădescu. Nu orice cunoaștere, ci „buna cunoaștere” ne este prilejuită de situarea în zarea satului. De n-ar fi centrul existenței nu ar fi nimic din toate acestea și din toate celelalte. Satul este centrul unei existențe care are centrul în sacru. O centralitate dublă, un centru al unui centru de viață colectivă: Biserica: „Dialectica satului ca prototip de așezare în care se recompune unitatea celor trei dimensiuni – cerul, pământul și omul – a dobândit forma unei așezări comune al cărei *centru* este biserica” (p. 40).

Spre acest centru converg liniile de forță ale tuturor energiilor pozitive, centripete ale lumii: satul este, de aceea, nucleul „solidarității universale”, lăcaș al „intimității lumii”. Un loc aparte este acordat de autor creștinismului cosmic al zonei noastre, al sud-estului european, o lume care a „resemnificat” ordinea terestră prin ordinea celestă, „spre potrivire cu oglinda Raiului, astfel încât cultura vieții să fie transfigurată tainic în *cultură a învierii*. Este ceea ce Mircea Eliade a denumit *creștinism cosmic*” (p. 43). Căci aici, la noi, apare „nostalgia Paradisului” de care vorbea Nichifor Crainic. În ce fel i se arată sociologului țăranul? Nu în fel economic (precar), nici în cel al efortului vulgar și natural (plugar). Nu supus, nu slugă a pământului sau boierului, nici lipit de glie, deși poate fi sărac, nici înapoiat, deși nu știe multe lucruri care se petrec în realitatea istorică. Țăranul este „aristocrat cu investitură divină”, expresie care trebuie că-i sperie pe cei care vor pierirea acestui reziduu al ante-istoriei, cei care se împiedică de țăran ca de un dinozaur rătăcit pe cale. A fi aristocrat cu investitură divină înseamnă, într-adevăr, a nu da socoteală nimănui, a fi perfect autonom, a fi în drept divin, întocmai ca un rege în regatul său. Țăranul este cel în fața căruia dăm noi, ceilalți, socoteală, nu invers. Condamnat de istoria de aici sau de dincolo, țăranul este judecător peste veșnicie: „În cuvântul românesc *țăran* s-a fixat, iată, etimologia primordială de *om al pământului* și al *grădinii*, adică al *țării*. Sub această calitate, *țara*, *ca loc în care omul este unit cu pământul*, dobândește și înțelesul celălalt de *patrie*. Țara este *terra* la scara unui popor, adică pământul devenit reziduu lui. Țăranul este întâiul ei locuitor și deci stăpânul aceluia pământ și calitatea aceasta a fost dobândită prin investitură divină” (p. 46).

Arhetipal, satul nu „uită”. El este memoria colectivă vie. A fi departe de memoria colectivă, a fi dat uitării înseamnă a te îndepărta de locul natal, de locul arhetipal, de sat. Cei care fug de ei înșiși sunt supuși unei uitări crude, unei lepădări de sine cumplite. Fenomenul este analizat cu mâhnire de Ilie Bădescu (nu numai aici, dar aici se află tema în elementul ei plener, căci acolo unde înflorește memoria colectivă tot acolo se scriu și uitările cele mai triste ale identității personale sau de neam). Sociologul român este „obsedat” de tema îndepărtării de neam. Pe multe pagini se aduc critici celor care fug de ei înșiși, crezând că se pot regăsi pe alte continente identitare sau culturale. Nimic mai fals: „Războiul împotriva satului are ca armă demonică provocarea uitării de sine. Simptomele acestui adevăr nevăzut și ruinator se pot desluși tocmai în fenomenele uitării ori ale rușinării de locul apartenenței” (p. 52).

Dacă tonul cărții e unul optimist, pesimismul adesea își face simțită prezența. Căci există sate care mor, avertizează sociologul român. Nu moare satul, evident, dar mor multe sate – păcat care ne va urmări, desigur, căci a nu mai fructifica satul ca locuire înseamnă a urgenta decadența unui neam, lucru mai mult decât evident dacă aruncăm privirea pe geamul istoriei recente spre popoarele care s-au lipsit, din varii motive, de țărani: au ajuns acum să se teamă de Marea Înlocuire, ele, cele care cândva amenințau să doboare și să conducă întreaga lume... Cartea de față este pusă, de altfel, sub titlul generic, greu, de *Creație și ruină*. Peste tot există așa ceva. Peste tot se nasc și pier lucruri, oameni, popoare. Satul, însă, este creuzetul unde e posibilă renașterea sau învierea neamurilor, căci

nu degeaba creștinismul cosmic s-a născut și încă dăinuiește la sat. Nimeni nu poate să ne dovedească pieirea definitivă a lumilor țărănești. Dimpotrivă: nicio societate urbană nu rezistă unei transformări fatale operate de istorie. O transformare care, așa cum observa Nicolae Iorga, optimist, poate, se realimentează cu forme vechi, civilizaționale, în diferite epoci sau spații geografice. Un Bizanț după Bizanț este posibil, posibilă este și o Romă renașcentistă care să aducă aminte de Roma imperială, dar parcă nu este același lucru. În schimb, satul, același mereu, este elementul care spune „prezent” și istoriei trecătoare și veșniciei blagiene...

Lucrarea profesorului Ilie Bădescu transformă discuția de azi despre sat într-o reflecție de altă factură decât cea obișnuită. Ne-am obișnuit să cedăm ispitei clipei și să condamnăm rapid sau, dimpotrivă, să ridicăm în grabă statui unor fapte efemere. A cânta perenul, a-l readuce în lumina cuvântului, iată dificultatea cea mare. Pentru sociolog, cu atât mai dificil este demersul, pentru că sociologia, fiică a modernității, a ales de la început „spiritul veacului”. A vrut, în schimb, să facă lumea mai bună. A face lumea mai bună însă poate însemna nu doar a o împinge înainte, pe scara unui progres căruia nimeni nu-i mai înțelege sensul, ci înseamnă, mai degrabă, a căuta, dincolo de progresul material, talanții morali ai vremii în care trăim. Sociologia noologică spre așa ceva ne îndrumă. Și, pentru acest lucru, e nevoie să o reținem.

Pantelimon Cristinel

Problemele publice. O perspectivă comunicatională. (Mălina Ciocea, București: Comunicare.ro, 2022, 174 de pagini).

Ce este o problemă publică? Cum apar problemele publice? Cine legitimează o problemă publică? Când și cum devine o problemă socială problemă publică? În cartea *Problemele publice. O perspectivă comunicatională*, Mălina Ciocea examinează critic răspunsurile la aceste întrebări propuse de diferite tradiții analitice. O primă observație subliniată chiar de autoare este că astfel de întrebări au însoțit conceptul de „problemă publică” de-a lungul transformărilor sale teoretice, prin urmare, o istorie a conceptului este necesară pentru a surprinde ideile centrale ale diverselor curente intelectuale care l-au marcat. În cartea sa, Mălina Ciocea își asumă acest demers complex cu responsabilitate și curaj, în egală măsură. Autoarea radiografiază evoluția ideilor, a perspectivelor teoretice și a metodelor de cercetare care au contribuit la dezvoltarea și consolidarea unui concept indispensabil funcționării societăților democratice: problema publică.

De-a lungul timpului, conceptul de „problemă publică” a fost preponderent analizat din perspectivă sociologică; pentru multă vreme, sociologii au deținut oarecum monopolul asupra investigării problemelor publice (ca probleme sociale). Poate cea mai substanțială contribuție a cărții Mălinei Ciocea la istoria „problemelor publice” constă în sublinierea aportului științelor comunicării la dezvoltarea acestui concept, fără a minimiza rolul pe care sociologia, și în special sociologia problemelor sociale, l-a avut în definirea problemei publice. Deși autoarea o consideră „miza secundară” (p. 10) a cărții, în comparație cu revizitarea istoriei acestei categorii analitice, propunerea de a deplasa centrul de greutate al problematizării teoretice a problemelor publice dinspre perspectiva constructivistă clasică înspre o perspectivă constructivistă comunicatională aduce o contribuție valoroasă la (re)încadrarea teoretică a conceptului compatibilă cu logica paradigmei mediatizării și cu transformările comunicationale din era digitală. Problemele publice sunt definite, negociate, dezbătute, revendicate în arena publică. Demersul Mălinei Ciocea, deopotrivă istoric și critic, urmărește să faciliteze înțelegerea de către cititori a „puterii acțiunii discursive” (p. 11) asupra apariției și evoluției problemei publice. Această recenzie își propune să prezinte succint trei elemente definitorii ale conceptului de problemă publică discutate în carte, precum și modul în care au fost acestea transformate și îmbogățite de abordarea comunicatională. Totodată, cititorul este invitat să

descopere complexitatea și multidimensionalitatea noțiunii de „problemă publică”, examinate în detaliu în cele șapte capitole ale cărții:

1. Definirea problemei publice. Ca orice acțiune de identificare și descriere a atributelor constitutive ale unui concept, definirea problemelor publice este un proces complex și complicat, care testează capacitatea de analiză critică a oricărui cercetător. Ceea ce permite extinderea cadrului teoretic de analiză a problemelor sociale către public, comunicare, interacțiune este forțarea limitelor ontologice (traducerea inspirată dată de filologul Mălina Ciocea sintagmei *ontological gerrymandering*, o metaforă folosită de Woolgar și Pawluch pentru a sublinia nevoia de a depăși limitele definirii și cercetării problemelor sociale exclusiv prin prisma analizei condițiilor sociale care le generează). Saltul teoretic de la problemă socială la problemă publică i se datorează, în mare măsură, lui Gusfield, fără aportul căruia „nu ar exista o perspectivă comunicațională asupra problemelor publice” (p. 45). În celebra sa carte *The Culture of Public Problems*, sociologul Joseph Gusfield examinează cariera unei probleme sociale, care poate sau nu să includă și dimensiunea sa publică. Nu toate probleme sociale devin probleme publice; o problemă publică apare atunci când există „un potențial de declanșare a unei conversații” (p.49) – Mălina Ciocea preferă termenul neutru „conversație” în locul termenilor mai tari folosiți de Gusfield, „conflict” sau „controversă”. Problemele publice și definirea lor necesită acțiune colectivă și negociere simbolică, argumentează autoarea, citând-o pe Camelia Beciu, un nume proeminent în sociologia comunicării și a spațiului public. Problemele publice necesită arene publice cu o anumită „capacitate de găzduire a problemelor sociale” (p. 62), care concurează în aceste arene pentru atenția publică, și unde performează actori care formulează revendicări, oferă interpretări pentru a persuadea publicul să selecteze o anumită problemă pentru a fi examinată, adică pentru a o transforma într-o problemă publică. Trecând prin multiple definiții ale conceptului de problemă publică consacrate în literatura de specialitate, autoarea arată cum definirea, precum și conceptul în sine, sunt organisme vii care evoluează și se adaptează la transformările legate de cultura publică și de practicile de mediatizare din spațiul public.

2. Legitimarea. O atenție specială este acordată modului în care actorii sociali justifică o problemă publică în numele binelui comun și al interesului general. Mălina Ciocea discută strategiile de legitimare a problemelor publice descrise de sociologia pragmatică a lui Boltanski, Thevenot și Cefaï. Legitimarea este o etapă crucială în construcția unei probleme publice și implică o „conconștientizare simbolică” (Beciu, 2011, p. 113) între actorii sociali, fiecare urmărind să impună un anumit mod de justificare a problemei, în funcție de înțelegerea proprie asupra unor idei precum interesul general, binele comun și corectitudinea în societate (Beciu, 2011). Interesantă este recuperarea dimensiunii dramaturgice a problemei publice în viziunea lui Gusfield și a cadrului conceptual construit în jurul acțiunii discursive a lui Boltanski de către modelul praxiologic al arenelor publice propus de Cefaï, căruia autoarea îi dedică cel de-al treilea capitol al cărții. Mălina Ciocea remarcă schimbarea de optică în dezbaterile de idei asupra problemelor publice, de la atenția deosebită acordată condițiilor obiective de existență a acestora la performarea problemei publice (p. 83) propusă de sociologul francez. O problemă publică se publicizează în peisajul conflictual din arena publică, sugerează Cefaï, mobilizând actori sociali, cu preocupările, experiențele, emoțiile și valorile lor, pentru a căuta soluții care, odată acceptate, pot genera practici discursive. Apariția și evoluția unei probleme publice în spațiul public depind de existența unei „dinamici a producției și a recepției de propuneri de rezolvare” (p. 87). Publicizarea unei probleme publice presupune punerea ei în scenă (p. 92), iar dezamorsarea tensiunii din spațiul public presupune rezolvarea unei intrigi. Mălina Ciocea notează contribuția lui Cefaï la recunoașterea dimensiunii narative a problemei publice și a dramatizării ca resursă importantă a legitimării acesteia. Cefaï extinde metafora shakespeariană pentru a descrie lumea socială ca o scenă publică (Beciu, 2011) pe care actorii sociali performează recurgând la diverse strategii pentru a argumenta, a convinge, a seduce publicul. Problemele publice, ca și publicul, sunt constituite și legitimate prin discurs, interacțiune, dialog, contestare, negociere și compromis.

3. Mediatizarea. Nu se poate vorbi despre probleme publice fără o analiză a funcției de mediere a sferei publice. Mălina Ciocea acordă atenția cuvenită „mediatizării” – un concept problematic, des abuzat în literatura de comunicare și media, dar care este esențial pentru a înțelege

impactul constructivismului comunicațional asupra definirii problemelor publice. Publicizarea și vizibilitatea problemelor publice se supun logicii mediatizării, care „descrie procesul schimbării de dinamică și structură a vieții sociale” (p. 121). Autoarea discută critic cele mai influente idei legate de mediatizare și de rolul mass mediei în societate, printre care cele ale lui Couldry și Hepp (realitatea mediată, distincția dintre „mediere” și „mediatizare”), Deacon și Stanyer (critica perspectivei instituționaliste și a celei constructiviste ale mediatizării), Hepp și Hasebrink (figurațiile comunicaționale). Autoarea remarcă potențialul analizei figurațiilor comunicaționale (forme de comunicare, ansambluri media, constelații de actori, cadre tematice) pentru examinarea problemelor publice (p. 132). Mălina Ciocea pledează pentru folosirea paradigmei mediatizării în analiza problemelor publice. De altfel, în ultimul capitol al cărții, autoarea își justifică opțiunea prin două exemple de cercetare a construcției simbolice prin discurs a două problemele publice din România: memoria comunismului și migrația. Perspectiva mediatizării permite evidențierea modului în care logica media interacționează cu diferite logici și practici sociale (Beciu, 2011), precum și a schimbărilor în plan comunicațional și sociocultural generate de această interacțiune.

Acestea sunt doar trei elemente definitorii pentru conceptul de „problemă publică” pe care Mălina Ciocea le analizează în cartea sa. Parcurgând-o, cititorii vor descoperi o examinare critică desăvârșită a „problemei publice” și a implicațiilor pe care diferite perspective teoretice le-au avut asupra explicitării și consolidării acestui concept. Reflecția asupra istoriei conceptului îi permite autoarei să identifice și să descrie contribuția constructivismului social și a constructivismului comunicațional la articularea problemelor publice. Cartea reușește să integreze și să pună în dialog idei subsumate celor două perspective, aparținând unor autori clasici din spațiul anglofon și, respectiv, francofon. Pentru sociologi, demersul Mălinei Ciocea este util deoarece investighează impactul pe care comunicarea mediată îl are asupra definirii, legitimării și impunerii unei probleme publice. Pentru cercetătorii din media și științele comunicării, cartea inventariază și explică teoriile fondatoare din sociologie care au pavat calea saltului teoretic de la problemă socială la problemă publică. Pentru studenți, deși poate puțin prea densă, cartea oferă claritate și repere teoretice cheie pentru plasarea problemelor publice în sfera sociologiei și a comunicării. Pentru toate cele trei categorii, dar și pentru publicul larg, cartea Mălinei Ciocea este o resursă importantă pentru înțelegerea unui concept cu rol esențial în interacțiunea socială: problema publică.

BIBLIOGRAFIE

1. Beciu, C. (2011). *Sociologia comunicării și a spațiului public*. Iași: Editura Polirom.

Elena Negrea-Busuioc

REVISTA ROMÂNĂ DE SOCIOLOGIE

Année XXXIV, nr. 1–2 • 2023

SOMMAIRE

MÉDAILLON

ILIE BĂDESCU, Notre Professeur	3
--------------------------------------	---

SOCIOLOGIE ET TECHNOLOGIE

DENIS IORGA, BOGDAN BOCȘE, DIANA OLAR, La Recherche Sociologique sur l'Intelligence Artificielle (RSIA). Une revue de la littérature et un cadre conceptuel	5
ELENA NEGREA-BUSUIOC, RALUCA BUTUROIU, DENISA-ADRIANA OPREA, MĂDĂLINA BOȚAN, Le discours de haine dans les médias en ligne roumains et son impact sur l'engagement civique auprès de la minorité rom	21

SOCIOLOGIE DE LA RELIGION ET ANTHROPOLOGIE

CHAPELAN ALEXIS, Des «catholiques non-croyants»? Mémoire identitaire et empreinte affective du catholicisme dans le discours des intellectuels conservateurs québécois. Le cas de Mathieu Bock-Côté	43
KRISHNA KUMAR, ANGELICA MARINESCU, SWAKATIKA NAYAK, Société, culture et milieu naturel. Connaissances et pratiques autochtones des tribus <i>Dongria</i> , <i>Dhuruva</i> et <i>Poroja</i> des districts de Rayagada et Koraput, État d'Odisha, Inde	61

COMMENTS

LUCIAN CONSTANTIN, John Taylor Gatto et l'impératif de changement dans l'école américaine	83
---	----

„Revista română de sociologie”, serie nouă, anul XXXIV, nr. 1–2, p. 1–110, București, 2023



Creative Commons License
Attribution-NoDerivs CC BY-ND

COMPTE-RENDUS ET NOTES DE LECTURE

Le village du haut. Quelques réflexions suscitées par le livre du professeur Ilie Badescu, L'esprit du village. La civilisation villageoise menacée, Edition Mica Valahie, Bucarest, 2022 (<i>Pantelimon Cristinel</i>); Problèmes publics. Un point de vue communicationnel. (Mălina Ciocea, Bucarest : Comunicare.ro, 2022, 174 pages) (<i>Elena Negrea-Busuioc</i>)	103
--	-----

REVISTA ROMÂNĂ DE SOCIOLOGIE

(ROMANIAN JOURNAL OF SOCIOLOGY)

Editor: Romanian Academy – Institute of Sociology (Bucharest)

- A new journal for a new sociology.
- A journal which looks back to the totalitarian past and explores the democratic future of the Romanian society.
- Open to all theoretical, methodological and ideological approaches.

În atenția colaboratorilor noștri:

Vă rugăm să aveți în vedere ca articolele și studiile trimise redacției noastre să fie de aproximativ 15–20 de pagini (cca 3 000 de semne/pagină). La rândul lor, recenziile sau notele științifice nu trebuie să depășească 5 pagini. Primim numai texte procesate în format electronic, prin e-mail: revista@insoc.ro.

De asemenea, vă rugăm să însoțiți articolul dvs. de un rezumat (maxim ½ pagină), în limba engleză, și de o scurtă prezentare a autorului (titluri științifice, instituția de apartenență, domenii de interes profesional).

Menționăm că întreaga responsabilitate pentru originalitatea și afirmațiile enunțate în cuprinsul articolului revine, în întregime, autorului.

Revista se poate cumpăra de la:

EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE, Calea 13 Septembrie nr. 13, sector 5, 050711, București, România
Tel.: 021 318 81 46; 021 318 81 06; fax: 021 318 24 44; e-mail: periodice@ear.ro

Comenzile pentru abonamente se primesc la:

ORION PRESS IMPEX 2000 S.R.L., P.O. Box 77–19, sector 3, București, România; tel. 4021 210 6787, 4021 610 6765; e-mail: office@orionpress.ro

S.C. MANPRES DISTRIBUTION S.R.L., Piața Presei Libere nr. 1, corp B, etaj 3, cam. 301–302
Sector 1, București; tel.: 021 314 63 39; fax: 021 314 63 39; e-mail: abonamente@manpres.ro
office@manpres.ro și www.manpres.ro

DEREX COM S.R.L., e-mail: derex_com@yahoo.com

SORIRORI SOLUTIONS, tel.: 0040 765 262 077, 0040 765 166 433; internet: <http://www.sorirori.ro>;
E-mail: sorin.costreie@sorirori.ro; rosana.guta@sorirori.ro

CRIS MEDIA PRESS IMPEX S.R.L., P.O. Box 41–71, sector 1, București, România; Tel./Fax: 004 0722 333 405, 004 0744 325 043; e-mail: office.crismedia@gmail.com

„Revista română de sociologie” este indexată în următoarele baze de date internaționale/
“Revista română de sociologie” is indexed in the following international databases:

INDEX COPERNICUS

PROQUEST

EBSCO

DOAJ

DIRECTORY INDEXING OF INTERNATIONAL RESEARCH JOURNALS

ACADEMIC JOURNALS DATABASE

DIRECTORY OF RESEARCH JOURNALS INDEXING

REPEC (indexarea revistei este făcută de ASOCIAȚIA/EDITURA LUMEN, inclusiv în bazele de date
SOCIONET și ECONPAPERS)

GENAMICS JOURNALSEEK

Biblioteci și cataloage on line unde există „Revista română de sociologie”/
Online libraries and catalogues where “Revista română de sociologie” can be found:

The European Library

University of New Brunswick Libraries

University of the West, Library

Hochschule Hannover, University of Applied Sciences and Arts, Katalog

Libris

ACM Digital Library

Biblioteca de Recursos, Universia

National Taiwan Normal University Library

Simon Fraser University, Electronic Journals

Biblioteka Uniwersytecka we Wrocławiu, Elektronische Zeitschriften

Falvey Memorial Library (Villanova University)

Steenfind (Ralph W. Steen Library, Stephen F. Austin State University)

PresseKatalog (Internationale Fachzeitschriften)

PITTCat. Online Catalog (University Library System – University of Pittsburgh)

Orbis Yale University Library Catalog

University of Washington, Libraries

WorldCat Libraries

Katalog der USB Köln (Universität zu Köln – Universitäts – und Stadtbibliothek Köln)

Library of Congress online Catalog

SUWECO ONLINE SERVICE (Czech and Slovak Republics).

SCIPIO: <http://www.scipio.ro/web/revista-romana-de-sociologie>

ISSN 2392–8549

ISSN–L 1224–9262

„Revista română de sociologie”, serie nouă, anul XXXIV, nr. 1–2, p. 1–110, 2023